مدخل لدراسة

الفلسفة الإسلامية

د. حامد طاهر

دكتوراة الدولة في الفلسفة الإسلامية ومناهج البحث
بمرتبة الشرف الأولى من جامعة السوربون
مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم
جامعة القاهرة

القاهرة
١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م

التصميم والتنفيذ لدى :
هجر
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان
ص . ب ٦٣ إمبابة - ت ٨١٧٧٥١

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

في السنوات الأخيرة من القرن العشرين ، وبينما يتهيأ العالم الغربي[1] لاقتحام قرن آخر ملىء بالانتصارات العلمية والتكنولوجية المدهشة ، والتى أصبحت تتجاوز منجزاتها قدرة الخيال البشرى نفسه ، مايزال العالم الإسلامى يتلفت حوله ، جاهداً فى التخلص من القيود التى تكبله ، ومحاولاً تجاوز العقبات الموضوعة أمامه .

صحا العالم الإسلامى من رقدته الطويلة مع بداية القرن التاسع عشر . ومعنى هذا أنه قضى فى تلك الصحوة حتى الآن حوالى مائتى عام . فماذا حقق خلالها ؟ لقد تحرر من الاستعمار العسكرى ، وبدأ يأخذ بالنظم الحديثة فى الحكم والإدارة ، ويستخدم بعض ما وصل إليه الغرب من وسائل الصناعة والتكنولوجيا ، ويهتم بحالة التعليم فيكثر من عدد المدارس والجامعات ، ويتابع بيقظة ما يدور حوله ، ويتنبه لما يدبّر له .

(١) نقصد بمصطلح العالم الغربى : كل الدول المتقدمة صناعياً ، سواء كانت من الكتلة الغربية أم الشرقية .

ومع ذلك ، فإن مستوى حياته عموما ما يزال متخلفا – إلى حد كبير – عن مستوى الحياة فى العالم الغربى[1]. والأسباب واضحة : فالتمزق السياسى بين دول العالم الإسلامى شديد ، ومحاولات الأخذ بأسباب التقدم الحقيقى متفاوتة ، ومعظم الطاقات الإنسانية الخلاقة مهدرة ، والإحساس العميق بضرورة الانطلاق شبه غائب ، وإن وجد ، فلا تتاح له وسائل التنظيم والقدرة على التوجيه ليتمكن من أداء دوره الفاعل فى حركة المجتمع .

وإذن فالعالم الإسلامى ، خلال مائتى عام ، مازال يبحث عن هويته . ولا شك فى أنها مدة طويلة ، بل أنها أطول كثيراً مما ينبغى . لأن حركة التقدم إذا كانت سريعة ، فالأجدر أن تكون حركة اللحاق بها أسرع . وبالتالى فإن سؤالاً هاما يفرض نفسه : ما الذى يجعل حركة العالم الإسلامى بطيئة إلى هذا الحد ؟

ونجيب من جانبا بأن السبب فى ذلك يرجع إلى فقدان التصور الحقيقى لكل من الأهداف والمناهج لدى المسلمين . أجل ! عليهم أن يحددوا ما يهدفون إليه بالضبط من « اللحاق بركب التقدم » أو « استعادة حضارة الماضى العريق » أو « عملية المزج بين الهدفين السابقين : التمسك بقيم الإسلام ، والأخذ بأسباب الحضارة الحديثة »[2]. ومع كل ذلك : ما هى أفضل المناهج لتحقيق أى من

---

(١) يرى P. Bairoch أن مستوى الحياة العادية فى الدول الاشتراكية قد اقترب كثيراً من مستواه فى الدول الرأسمالية . انظر . مقدمة كتابه القيم :
Le tiers monde dens L'impasse, éd. Gellimard, Paris 1971.

(٢) من الملاحظ أن هذه الاتجاهات الثلاثة ، التى بدأت فى الربع الأول من القرن العشرين ، مازالت توجد حتى اليوم ، ولكنها مع الأسف تفتقد إلى المنهج الذى أشرنا إليه . =

الأهداف السابقة .

وهذه بالتحديد مسئولية المفكرين الجدد فى العالم الإسلامى . وقد سبق أن تحمّلها – فى ظروف أكثر صعوبة – جماعة المصلحين الذين ظهروا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، والنصف الأول من القرن العشرين[1]. فقد كان لكل منهم تصور خاص فى قضايا الاصلاح والإحياء والتقدم . كما كانت لهم آراؤهم المختلفة فى المناهج المؤدية لذلك . ولا شك فى أن محصّلة هذه التصورات هى ما يكوّن « الفلسفة الإسلامية » فى تاريخها الحديث . وهو تاريخ غير منفصل عن تاريخها القديم . بل إنه استمرار له ، وحلقة أخرى من حلقاته .

لقد كانت الفلسفة الإسلامية ، طوال تاريخ الأمم الإسلامية ، هى المعبّرة عن ذلك التصور الذى تحدثنا عنه ، والذى شمل حينئذ البحث فى أهم القضايا الأساسية : الله ، والعالم ، والإنسان . وهو الذى قدم أنسب المناهج لتناول كل منها ، سواء كانت هذه المناهج : عقلية أم ذوقية أم تجريبية .

لكن الفلسفة الإسلامية لم تجد فى العالم الإسلامى ما تستحقه غالبا من عناية . فما كانت تشرق حتى تنطفىء : ليس بسبب قصور ذاتى فيها دائماً ، وإنما نتيجة للظروف المحيطة بها . فقد حورب معظم

=ونحيل القارىء هنا إلى مؤلفات كل من : سلامة موسى ، مالك بن نبى ، أبو الأعلى المودودى ، محمد الغزالى ، د . زكى نجيب محمود .

(١) انظر : أحمد أمين : زعماء الاصلاح . ويعتبر هذا الكتاب ــ فى رأينا ــ أهم الكتب المساعدة التى يمكن أن يبدأ بها دارس الفلسفة ، لأنه يسجل دعوات عشرة مصلحين ظهرت فى فترة تحول العالم الإسلامى من مرحلة الركود الطويل إلى بداية مرحلة النهضة الحديثة .

أعلامها ، وأحرقت أحياناً مؤلفاتها ، وحرّم بعض الحكام ، فى أحيان أخرى ، قراءتها ، فضلاً عن الاشتغال بها[1]. ومن ثم فإنها لم تنجح تماماً فى انقاذ العالم الإسلامى من الانحدار الذى لحقه ، منذ القرن السادس الهجرى ، والذى استمر لمدة ستة قرون تالية . وإن كانت لم تدخر وسعا فى أن تحذر منه ، وتنبه إلى أسبابه[2].

لهذا يحق الاعتراف بأن الفلسفة الإسلامية تنعم فى الوقت الحاضر بما لم تنعم به من قبل . صحيح أن الظروف صعبة ، لكن مُطَمئنة. فالعقلية الإسلامية أكثر تفتحا لقبولها ، والحكومات التى تجرى فيها دراسة الفلسفة الإسلامية أكثر رعاية لها ، وفرصة الاتصال بالثقافات الأجنبية أكثر ملائمة لتهيئة مناخ صالح ، يتيح للفسلفة الإسلامية قدرة أكبر على الاحتكاك بالفكر العالمى ، وتطوير الذات .

كيف نبدأ دراسة الفلسفة الإسلامية ؟ لابد من مدخل . أو على الأصح من مداخل متعددة ، تتنوع باختلاف وجهات النظر إلى هذه الفلسفة . أما وجهة نظرنا التى تحكم هذا المدخل ، فتتلخص فى أن الفلسفة الإسلامية قوة فاعلة فى المجتمع الإسلامى : توجه الطاقة

(١) انظر نص « المنشور » الذى أصدره أبو يوسف يعقوب ، أمير الموحدين ، بشأن تحريم حيازة كتب الفلسفة ، وبضرورة التبليغ عمن يشتغل بها . وذلك فى أعقاب نكبته لابن رشد ، التى نفاه فيها ، وأمر بإحراق كتبه . د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٢١ وما بعدها . ط الأنجلو ١٩٦٩ .

(٢) انظر على سبيل المثال محاولة ابن الجوزى (٥٩٧ = ١٢٠٠) فى كتابه الرائع « تلبيس إبليس » حيث يقوم بنقد مختلف الطوائف فى عصره (الحكام ، العلماء ، التجار ، الصناع ، العامة .. الخ) منبهاً إلى تخليهم عن روح الإسلام ، وافتقارهم إلى الضمير الخلقى ، ونتيجة هذا وذاك التى سوف تؤدى بهم إلى أخطر الكوارث .

العقلية فيه ، وتقدم له أفضل تصور ممكن لأهم القضايا التى تشغله ، فضلا عن المنهج الذى يسير عليه . وإذن فالفلسفة الإسلامية ليست لوناً من الترف العقلى ، أو المماحكات الجدلية ، العديمة الفائدة . وإنما هى – فى رأينا – ضرورة فكرية وعقائدية ، واتجاه علمى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع العملى ، ونموذج أخلاق يمتزج بحياة الإنسان اليومية .

من هذا المنطلق يمكن كتابة تاريخ جديد للفلسفة الإسلامية ، يربط بين قضاياها وقضايا المجتمعات التى عاشت فيها ، ويكشف عن اتصالها الوثيق بمراحل الازدهار ، وغيبتها فى أوقات التدهور .

ومن هذا المنطلق أيضا يمكن تصفية الفكر الفلسفي فى الإسلام من المشكلات الزائفة التى أفسدت ، فى بعض الأحيان ، مساره الصحيح ، ونعتقد من جانبنا أنها فُرضت عليه من الخارج .

لكن كتابة التاريخ الحقيقى لهذا الفكر ، والقيام بتصفيته لا يمكن أن يتما الآن . فمعظم الوثائق مازال مفقودا . وجهود الدارسين مبعثرة فى مجالات مختلفة ، والاهتمام بالجزئيات – رغم عمقها – يكاد يطغى على النظرة العامة التى تشمل المجموع كله . لهذا وجدنا من الضرورى أن نقدم للفلسفة الإسلامية بمدخل يتضمن الفصول الخمسة التالية :

الفصل الأول : يتناول قضية « المجالات » فى الفلسفة الإسلامية ، باعتبارها أول ما يواجه الدارس ، فضلاً عن أنها قضية لم يحسم فيها -حتى الآن- برأى . وهى تتلخص فى الأسئلة التالية : هل

الفلسفة الإسلامية عبارة عن مجال واحد أو عدة مجالات ؟ وما هى بالتحديد هذه المجالات ؟ وأخيراً على أى أساس نعتبر مجالاً ما ، أو لا نعتبره — من الفلسفة الإسلامية ؟ وقد فضلنا الإجابة التى تُدخل فى الفلسفة الإسلامية كل ما لم يتم تصنيفه حتى الآن فى اطار علوم الدين الإسلامى . بل إننا ذهبنا إلى أبعد من ذلك ، فطالبنا ببعض هذه العلوم المصنّفة بالفعل لتدخل فى بناء الفلسفة الإسلامية ، نظراً لارتباطها الشديد بها من حيث المادة والمنهج ، وهذه العلوم هى علم أصول الفقه ، وفلسفة التاريخ .

وهكذا تكشّف لنا أن الفلسفة الإسلامية يمكنها أن تضم ما يزيد على عشرة مجالات ، يكاد يعتبر كل منها « فرعاً » قائماً بذاته ، ولكنه يرتبط مع المجموع بروابط قوية ، أهمها غلبة الاتجاه العقلى ، واتباع منهج محدد ، واستشراف مجموعة أهداف متقاربة ، أو بالتحديد متكاملة ، تسعى فى النهاية إلى بلورة تصور معين لقضايا الفلسفة الأساسية ، وهى : الله ، والإنسان ، والعالم .

الفصل الثانى : يناقش « أصالة » الفلسفة الإسلامية ، متتبعاً الخيط أو الخيوط التى سارت فيها الاتجاهات المعادية للدين الإسلامى والفكر النابع منه ، والتى تعرضت ، فى فترة ما ، إلى الحط من شأن الجنس العربى ، والتقليل من منجزاته التاريخية .

وقد توقفنا عند أربع دعاوى رئيسية وجهت إلى الفلسفة الإسلامية ، وهى :

دعوى المحاكاة والتبعية للفلسفة الإغريقية .

دعوى الاعجاب الشديد بالفلسفة الاغريقية .

دعوى عدم التوثيق .
دعوى التلفيق .

وقد رددنا على كل واحدة من هذه الدعاوى بقدر من التفصيل ، وعلى أساس ما سبق الذهاب إليه ، من اعتبار الفلسفة الإسلامية تشتمل على مجموعة مجالات ، لا يمثل مجال « الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليونانى » فيها إلا ميدانا واحداً .

كذلك عرضنا لجهود الدارسين المسلمين فى العصر الحديث ، والتى تثبت بنفسها أصالة الفكر الفلسفى الاسلامى الحديث ، وقدرته على الاستمرار ، استناداً إلى الماضى . وفى كل ذلك حاولنا أن نبين الكثير من جوانب الاصالة فى الفلسفة الإسلامية .

الفصل الثالث : يعرض لقضية « احياء » الفلسفة الإسلامية ، وفى احيائها – كما هو واضح – احياء للفكر الاسلامى الحديث ، وبعث للنهضة الاسلامية الشاملة .

وقد وجدنا أن الفلسفة تزدهر دائماً بازدهار المجتمع ، وتختفى فى حالة تدهوره – وهى فكرة أصبحنا أكثر ايماناً بها الآن . اختفت الفلسفة الاسلامية من العالم الإسلامى عقب نكبة ابن رشد فى نهاية القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) ولم تعد إليه إلا مع الصحوة التى بعثها الأفغانى بعدما يزيد على سبعة قرون . وكانت رسالته « الرد على الدهريين » أول عمل يرد به مفكر إسلامى على قضية معاصرة له . وتبعه محمد عبده فى « رسالة التوحيد » ، ومن بعده جاء مصطفى عبد الرازق ، فكتب « تمهيد لتاريخ الفلسفة

الإسلامية » وهو أول كتاب منهجي باللغة العربية ، استقرت على إثره دراسة الفلسفة ، وراح ينشرها جماعة من خيرة الأساتذة الذين يمكن أن نعتبرهم – في نفس الوقت – فلاسفة .

تبلورت أسس الاحياء في أمرين : احياء التراث الاسلامي عن طريق تحقيقه ونشره تمهيداً لدرسه وتحليله ، والترجمة من الثقافة الغربية . وقد عرضنا لكل من الأساسين بقدر من التفصيل الذى يرتبط دائماً بقضية احياء الفلسفة الاسلامية . وفي الجانب الأول ، الخاص بتحقيق التراث ، قدمنا اقتراحاً جديداً ، نرجو أن يجد صدى من الزملاء والأساتذة بالقبول أو التعديل . أما بالنسبة إلى موضوع الترجمة ، فقد نبهنا إلى ضرورة تنظيمها ، بوضع قواعد ثابتة لها ، أو تقاليد راسخة ، وفي هذا الصدد ذكرنا بعض العيوب التي لحقت بحركة الترجمة ، ونأمل أن تتخلص منها بالتدريج .

الفصل الرابع : قدمنا قضية – نحسبها جديدة – على الدرس الفلسفي الحديث ، وهي « المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة » في الفلسفة الإسلامية . وقد وضعنا في البداية ثلاثة « مقاييس » يتم على أساسها اعتبار مشكلةٍ ما من مشكلات هذه الفلسفة حقيقية أو زائفة . ثم قمنا بعد ذلك بمحاولة تطبيق هذه المقاييس على عدد من مجالات الفلسفة الإسلامية (مجال علم الكلام – مجال الفلسفة التقليدية – مجال التصوف – مجال الأخلاق – مجال العلوم الطبيعية) .

وقد تبنَّينا طوال هذا الفصل فكرة ارتباط الفلسفة بواقع المجتمع

الذى توجد فيه ، وضرورة استجابتها لمطالبه الحقيقية ، وقد ساعدتنا هذه الفكرة كثيراً على اكتشاف عدد كبير من المشكلات التى نرى أن الفكر الفلسفى فى الاسلام قد آن له أن يتخلص من الاهتمام بها ، حتى يخلص له إطار فكرى صاف وأصيل .

ولا شك فى أن هذا الفصل ، بمادته ونتائجه ، فى حاجة إلى مناقشة باقى الزملاء ، المشتغلين فى دراسة الفلسفة الإسلامية ، حتى يمكن أن نصل بها إلى أقرب ما يكون من الصواب .

الفصل الخامس : وقد خصّصناه لوضع ببليوجرافيا تحليلية نقدية لمصادر الفلسفة الإسلامية . ولا شك فى أنه يعتبر تمهيداً لدراسة المصادر على نحو أكثر تفصيلاً واستيعابا ، لكننا وجدنا ما قمنا به من عمل تمهيدى هنا ضروريا لهذا المدخل إلى دراسة الفلسفة الاسلامية . فهو يضع أيدى الدارسين الجدد على أهم الأعمال التى ينبغى عليهم ، فى الأقل ، عدم تجاوزها ، إذا أرادوا أن يدخلوا أحد المجالات المذكورة ، ومن ناحية أخرى ، فإنه قد يساعد من يدرس مجالاً محدداً فى التعرف على أبرز المصادر فى المجالات المجاورة له .

هذه اذن خمسة فصول نضعها بالترتيب السابق ، فى هذا المدخل ، أمام الدارسين الجدد للفلسفة الإسلامية بخاصة ، وللقراء بصفة عامة ، آملين أن تأخذ بأيديهم إلى معالم هذه الفلسفة ، وأن تقود خطاهم إلى كنوزها الغنية ، دون أن يغيب عنهم ، فى أية

لحظة ، أن الفلسفة الإسلامية طاقة مبدعة ، بإمكانها أن توجه حركة المجتمع الإسلامى ، وأن تبين له أفضل المناهج الممكنة .

والله ولى التوفيق

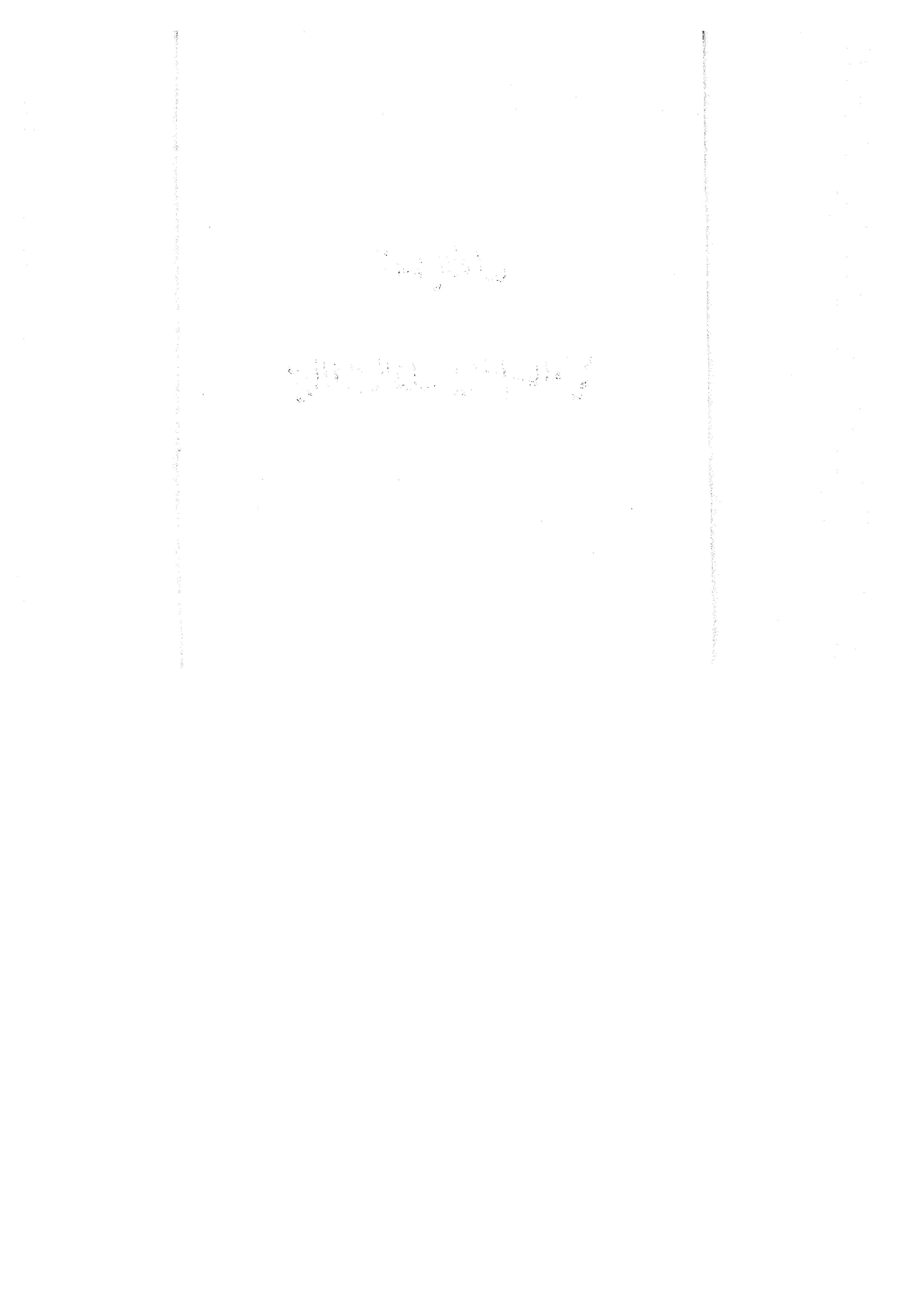
١٨ ربيع أول ١٤٠٥

١١ ديسمبر ١٩٨٤

حامد طاهر

الفصل الأول

مجالات الفلسفة الإسلامية



قضية « المجالات » هي أولى القضايا الهامة التى تواجه دارس الفلسفة الاسلامية فى الوقت الحاضر . فمنذ البداية ، يلاحظ أن هذه الفلسفة لا تتسم بالوحدة أو البساطة التى قد تتصور . وإنما هى مجموعة من الفروع ، أو المجالات ، التى يتميز كل مجال منها بمشكلاته الخاصة ، ومصطلحه المنتظم ، وحدوده التى تكاد تفصله عن غيره من المجالات الأخرى ، وتجعل منه علماً قائماً بذاته .

وقد يكون صحيحا – إلى حد ما – القول بأن الفلسفة الإسلامية تضم بين دفتيها : كل ما لم يتم تصنيفه ، حتى الآن ، فى اطار علوم الدين الإسلامى . فنحن نجد أن هذه العلوم قد تحددت منذ البداية ، وأصبح لها طابعها الخاص ، وعلماؤها المتخصصون ، وحدودها القائمة والمتميزة . لدينا مثلا : علم القراءات ، وعلم التفسير ، وعلم الحديث ، وعلم الفقه ، وعلم أصول الفقه بالاضافة إلى التاريخ الإسلامى . ومن المعروف أن هذه العلوم تقف إلى جانب علوم اللغة والأدب ، وهى فقه اللغة ، وعلم الصرف ، وعلم النحو ، وعلم العروض ، وعلوم البلاغة (المعانى ، البيان ، البديع) ثم تاريخ الأدب ، ونقده .

أما الفلسفة الإسلامية فإنها – وحدها – تحتوى على ما يمكن أن نطلق عليه : الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليونانى ، وعلم الكلام ، ومقالات الفِرَق الدينية ، والتصوف ، والأخلاق ، والأدب الدينى ، والمنطق ، وآداب البحث والمناظرة ، وفلسفة التاريخ ، والسياسة ، بالاضافة إلى مجموعة العلوم الرياضية (الحساب ، الجبر ،

الهندسة) والتجريبية (الفلك ، الكيمياء ، الطب) ، وما يمكن أن يستخلص من هذه العلوم جميعا ، ويتعلق بمناهج البحث الخاصة والعامة .

ولا ينبغى أن ندهش كثيراً لهذا التنوع الشديد فى فروع الفلسفة الإسلامية ، لأنه كان الطابع المميز للثقافة الموسوعية لدى علماء المسلمين . فقلما نجد واحداً منهم قد اقتصرت جهوده على مجال واحد ، وإنما تنوعت فى أكثر من مجال . ويكفى أن نستشهد فى هذ الصدد بالغزالى (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١م) الذى كتب فى الفلسفة التقليدية ، والمنطق ، وعلم الكلام ، والفقه ، وأصول الفقه ، والتصوف ، والأخلاق وكان ابن رشد (٥٩٥ = ١١٩٨) طبيباً ، وفيلسوفا ، وفقيها .

ومن الجدير بالملاحظة أن هذا التنوع فى المجالات لدى علماء المسلمين لم يشتت اهتمامهم بالموضوع الواحد الذى يتناولونه ، بل كان الأمر على العكس . ولعله كان دافعاً – فى الوقت نفسه – إلى السيطرة عليه ، والتميز فيه . ويمكن أن نستشهد هنا بابن حزم (٤٥٦ = ١٠٦٣) الذى كتب فى كل من : الفقه ، وأصول الفقه ، ومقالات الفرق ، ومقارنة الأديان ، والأخلاق ، والمنطق ، والتاريخ ، والأنساب .. وفى كل مجال من هذه المجالات مازال يعتبر مرجعاً أساسياً لدى المتخصصين فيه .

وملاحظة أخرى ، هى أن هؤلاء العلماء الموسوعيين لم يشعروا فى أية لحظة بالحدود الفاصلة بين مجالات المعرفة التى تناولوها على النحو الذى نشعر به الآن . ومن ثم فإننا لا نجد لديهم أى أثر من آثار

التعارض أو الانفصال ، بل نجد بالأحرى احساساً واضحاً بالتكامل بين هذه المجالات المتعددة[١].

وإذا كانت تجربة الغزالي فى « المنقذ من الضلال » تكشف عن بعض نواحي القصور فى مجالات المعرفة الإسلامية[٢]، فإنها تظل ، على الرغم من ذلك ، معبرة عن حقيقة هامة ، وهى أن هذه المجالات تمثل مستويات مختلفة للوصول إلى الحقيقة الكبرى التى كان الغزالي يسعى إلى بلوغها .

إن قضية « المجالات » ، التى تفرض نفسها على دارسى اليوم ، لم تشغل بال المستشرقين ، الذين سبقوا المسلمين إلى دراسة الفلسفة الإسلامية فى القرن التاسع عشر ، وذلك لسبب بسيط ، هو أن هؤلاء المستشرقين قد اتجهوا مباشرة إلى مجال واحد ، هو مجال الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليوناني . لكنهم بالتدريج ، ومع اكتشاف مخطوطات جديدة ، بدأوا يدركون أهمية مجال « علم الكلام » ، ثم كان « التصوف » أخيراً هو المجال الذى انتزع اعجابهم ، ونال حظاً وفيراً من عنايتهم وبحوثهم[٣].

---

(١) انطلاقاً من هذه الفكرة ، قمنا بإصدار سلسلة « دراسات عربية وإسلامية » التى تضم بحوثاً لأساتذة الجامعات المصرية والعربية والأجنبية حول اللغة العربية وآدابها ، والثقافة الإسلامية وفروعها . وقد ظهر منها حتى الآن ثلاثة أجزاء . مكتبة الزهراء — القاهرة .

(٢) مثل الفلسفة التقليدية ، وعلم الكلام ، والمذهب الشيعى . ومن المعروف أنه انتهى أخيراً إلى التصوف .

(٣) يكفى أن نشير إلى الجهد الممتد الذى قام به ماسينيون فى دراساته عن الحلاج والتى تناول فيه كل جوانب التصوف الإسلامى تقريباً . وكتابه بالفرنسية ، ويحتاج إلى ترجمة عربية .

ومن المعروف أن النصف الأول من القرن العشرين شهد مولد النهضة الإسلامية فى البلاد العربية ، وقد واكبتها يقظة فكرية تمثلت فى وعى الدارسين المسلمين بمواطن القوة فى تراثهم الفلسفى . ولا يمكن فى هذا الصدد اغفال الجهد الصادق الذى قام به الشيخ مصطفى عبد الرازق فى توجيه مجموعة من خيرة التلاميذ[1] لتحديد مسار الفلسفة الإسلامية من منظور اسلامى خالص . ومازال كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية »[2] يمثل نقطة تحول هامة فى تاريخ الدراسات الحديثة .

وعلى الرغم من أن الكتاب السابق يقترح الحاق علم أصول الفقه بالفلسفة الاسلامية نظراً لطابعه الفلسفى الواضح، فإن اجماع الدارسين لم يتم حتى الآن بالنسبة إلى تحديد إطار هذه الفلسفة . فمازال هناك من يستبعد بعض المجالات التى يعتبرها البعض الآخر من صميم الفلسفة الإسلامية[3]. كما أن هناك من يتردد فى تحديد هذه المجالات ، والتصريح بعددها[4].

ومن أهم الأسباب التى تؤدى إلى عدم الحسم فى هذه القضية أن كثيراً من مجالات الفلسفة الاسلامية ذاتها مايزال راقداً فى دائرة

(١) نذكر من بينهم على سبيل المثال الاساتذة : عثمان أمين ، محمود الخضيرى ، على سامى النشار ، محمد عبد الهادى أبو ريده .

(٢) نشر هذا الكتاب سنة ١٩٤٤ ، وكان عبارة عن محاضرات ألقاها صاحبه على مدى عشرين سنة سابقة على طلاب كلية الآداب بالجامعة المصرية .

(٣) انظر : د . محمد عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٢٤ ، ٢٥ ط دار المعارف ١٩٧٣ .

(٤) انظر : د . خليل الجر تحقيق النصوص الفلسفية (ص ٣٠ ، ٣١) ضمن : الفكر الفلسفى فى مائة سنة ، بيروت ١٩٦٢ .

الظل ، ولا يلقى أدنى أهتمام ، كما سنشير إلى ذلك فى موضعه . كذلك فإن تقدم الدراسات الفلسفية الحديثة لدى المسلمين متوقف على ما يكتشفونه من مخطوطات جديدة . ولا شك فى أن كل مخطوط يتم تحقيقه ونشره يضيف مادة جديدة إلى المجال الذى ينتمى إليه ، ويؤكد بالتالى دوره فى بنية الفكر الإسلامى .

ومن ناحية أخرى ، فإن الاطلاع على المذاهب الفلسفية فى الغرب يعتبر شديد الأهمية لجلاء المذاهب الفلسفية الأصيلة لدى مفكرى الإسلام أنفسهم . وهنا يأتى دور الدراسات المقارنة التى تتيح للفكر الإسلامى أن يأخذ مكانه اللائق فى تاريخ الثقافة العالمية . وقد أجريت فى هذا الصدد دراسات قليلة ، لكنها على جانب كبير من الخصوبة ، حول ابن رشد وتوماس الأكوينى[1]، وابن عربى واسبينوزا تارة[2]، وليبنتز تارة أخرى[3]، وابن خلدون وجان جاك روسو[4]. وهى دراسات أظهرت بجلاء أصالة مفكرى الإسلام ، وتفوقهم أحياناً على مفكرى الغرب .

على أننا سنذكر هنا أهم مجالات الفلسفة الإسلامية كما تبدو لنا ، بصرف النظر عن اتفاق الدارسين أو عدم اتفاقهم حول تحديد

(١) انظر : د . محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى . مكتبة الأنجلو ١٩٦٥ .

(٢) د . ابراهيم مدكور : « وحدة الوجود بين ابن عربى وآسبينوزا » وهو الفصل الرابع عشر من الكتاب التذكارى عن ابن عربى — دار الكاتب العربى — ١٩٦٩ .

(٣) د . محمود قاسم : محيى الدين بن عربى وليبنتز — مكتبة القاهرة الحديثة — ١٩٧٢ .

(٤) د . حسن الساعاتى : علم الاجتماع الخلدونى . دار النهضة العربية . بيروت ١٩٦٩ .

مجالاتها ، مع الإشارة فى كل مجال منها إلى ما حظى به من عناية ، أو ما يلقاه من إهمال .

أولا : **الفلسفة التقليدية** ذات الاستلهام اليونانى

كان هذا المجال هو أول ما لفت أنظار المستشرقين ، فوجهوا إليه عنايتهم ، وقاموا بالتأريخ له ، والكشف عن بعض مؤلفات أصحابه ، لكنهم توقفوا عند عدد يكاد يكون محدوداً من أعلامه ، وهم : الكندى (٢٥٢ = ٨٦٤)والفارابى (٣٣٩ = ٩٥٠) وابن سينا (٤٢٨ = ١٠٣٧) وإخوان الصفا (القرن الرابع الهجرى) - ومسكويه (٤٢١ = ١٠٣٨) فى المشرق العربى . وابن ماجه (٥٣٣ = ١١٣٨) وابن طفيل (٥٨١ = ١١٨٥) وابن رشد (٥٩٥ = ١١٩٨) فى المغرب والأندلس .

ومن المعروف أن هؤلاء الفلاسفة جميعا قد تلقوا الفلسفة اليونانية القديمة ، وما ارتبط بها من مذاهب ونظريات لاحقة لها ، كالأفلاطونية المحدثة ، بقدر كبير من التوقير والاعجاب ، وتنوعت اهتماماتهم بها فى شروح وتلخيصات وتعليقات لم تخل من طرافة . لكن مفهومهم للفلسفة ظل قريباً جداً من مفهوم الإغريق لها . وانقسمت لديهم ، كما لدى الإغريق ، إلى ثلاثة مباحث رئيسية هى : الطبيعيات ، والرياضيات ، والإلهيات ، بالإضافة إلى المنطق الذى اعتبروه مدخلاً أساسياً لهذه المباحث الثلاثة .

وحتى مبحث الأخلاق ، نجده يتخذ لدى الفيلسوف الشهير

الذى تخصص فيه وهو **مسكويه** طابعاً يونانياً شديد الوضوح ، إلى حد أنه يمكننا بسهولة أن نلاحظ تأثره البالغ بأرسطو . ولا يكاد كتابه المعروف « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » يتجاوز كثيراً ما قرره أرسطو من قبل فى كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » .

لكن أصالة الفلاسفة المسلمين قد تجلت ، على هامش هذا المجال ، فى محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل والوحى[1]، وهى المحاولة التى سبقتها محاولة أخرى تتعلق بالتوفيق بين أفلاطون ذى النزعة المثالية الصوفية (كما فهموه) وبين أرسطو ، صاحب الاتجاه العقلى[2].

لا شك فى أن هذا المجال قد أشبع درساً وتحليلا . وعلينا أن نعترف بأن المستشرقين هم الذين رسموا حدود البحث فيه ، وهم الذين أكدوا على موضوعاته ، كما ركزوا على أعلامه . وقد تبعهم فى هذا كله الدارسون العرب إلى وقت قريب . ومع ذلك ، فهناك بعض الموضوعات التى مازالت محتاجة إلى جهود متميزة من هؤلاء الدارسين ، ويأتى فى مقدمتها :

ا – بيان قيمة الشروح والتلخيصات التى قام بها الفلاسفة المسلمون للفلسفة اليونانية القديمة ، وخاصة ما يتعلق منها بعلم المنطق .

ب – دور هؤلاء الفلاسفة فى صياغة المصطلح الفلسفى العربى ،

---

(١) انظر : ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملّة » بتحقيق د . قاسم ط . الأنجلو ط ثانية ١٩٦٤ .

(٢) أنظر : الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين : أفلاطون الإلهى وأرسطو ضمن : مجموع الفارابى . ط السعادة ١٩٠٧ . بالقاهرة .

ومدى نجاحهم فى توحيده ونشره .

جـ – القاء مزيد من الضوء على مبحثىْ الطبيعيات والرياضيات خاصة وأن هذين الفرعين كان لهما أكبر الأثر فى النهضة الأوروبية خلال العصور الوسطى .

د – الاهتمام بالبحث عن المؤلفات المفقودة حتى الآن لهؤلاء الفلاسفة ، ويكفى أن نشير إلى أن الكندى ، الذى ذكر له ابن النديم ٢٤٢ رسالة لم يصل ما نشر له منها خمس هذا العدد !

ثانيا : علم الكلام

ظلت النظرة إلى الفلسفة الإسلامية قاصرة تقريباً على المجال السابق ، خلال القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، حتى بدأ الاهتمام بعلم الكلام الإسلامى ، واعتبره بعض المستشرقين الممثل الحقيقى للفكر الإسلامى(١).

ويتناول علم الكلام مسائل العقيدة : اثبات وجود الله ، وصفاته ، والأنبياء ومعجزاتهم ، والبعث وما يتعلق به من الثواب والعقاب فى الآخرة . ولا شك فى أن هذه المسائل كانت موضع خلاف حاد بين المسلمين فى القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام . وقد أدّت أحياناً إلى منازعات حقيقية ، وتدخلت الحكومة فى أحيان أخرى لنصرة أحدى الطوائف ضد منافسيها ، كما حدث مع المعتزلة فى عهد المأمون (١٩٨ = ٨١٣ – ٢١٨ = ٨٣٣) .

---

(١) د . مدكور : « فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه » ص ١٣ ط ١٩٤٧ ــ الحلبى ــ بالقاهرة .

وقد استأثر أعلام المعتزلة فى البداية باهتمام الدارسين ، الذين وجدوا فى أمثال النظام (٢٢١ = ٨٤٥) والعلّاف (٢٣٥ = ٨٤٩) والجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) نماذج جيدة لازدهار الاتجاه العقلى فى الاسلام ، وهو الاتجاه الذى يزيد من تحكيم العقل فى مسائل العقيدة ، ويقرر حرية الاختيار لدى الإنسان ، ويقوم بالرد على المخالفين للاسلام بالمنطق دون النصوص . ومما ساعد على تركيز الضوء بصفة خاصة على المعتزلة أن المستشرقين وجدوا فيهم مَشَابِه من أحرار الفكر فى أوربا خلال العصور الوسطى ، وبداية عصر النهضة[1]. وهذه – فى رأينا – نظرة خاطئة ، لأن أسس المقارنة مختلفة . فقد كان الأشاعرة ، المنافسون الكبار للمعتزلة ، ذوى نزعة عقلية أيضا . وعندما بدأت بالتدريج الدراسات حول أبى الحسن الأشعرى (٣٢٤ = ٩٣٥) والباقلانى (٤٠٣ = ١٠١٣) والغزالى (٥٠٥ = ١١١١) تبين بوضوح مدى ما يحتوى عليه اتجاه هؤلاء المفكرين الكبار من عناصر فكرية ، على درجة عالية من العمق والخصوبة ، فضلاً عن أنه هو الاتجاه الذى ساد العالم الإسلامى تحت اسم « مذهب أهل السنة والجماعة » .

ولم يزل المعتزلة والأشاعرة حتى الآن هما الطائفتين اللتين تدور حولهما دراسات الباحثين فى علم الكلام . لكن هناك طائفة ثالثة أقل حجما منهما هى الماتريدية (نسبة إلى أبى منصور الماتريدى

(١) انظر : A. Nadar, le système philosophique des Mu'tazila, بيروت ١٩٥٧ .
وأيضا L.Gardet et Anawati, Intrduction à la théologie musalmane, Paris 1948,
وأيضاً : جار الله زهدى : المعتزلة ــ القاهرة ــ ١٩٢٧ .

ت ٣٣٣ = ٩٤٥) لم تحظ إلا ببعض الأبحاث القليلة . على أن بعض الدراسات الحديثة أثبتت ، على خلاف ما هو شائع ، أن اتجاه الماتريدى أقرب إلى اتجاه المعتزلة منه إلى اتجاه الأشاعرة(١).

وفى الثلاثين سنة الأخيرة ، زاد الاهتمام فجأة بين الدارسين بأحد أعلام أهل السنة ، وهو تقى الدين بن تيمية (٧٢٨ = ١٣٢٧) ، أشهر من نادى بالعودة إلى مذهب السلف فى العقيدة . وتعددت الجهود حول نشر مخطوطاته الكثيرة ، وبيان حقيقة مذهبه ، وتأثره وتأثيره فى المذاهب الأخرى المعاصرة له ، أو اللاحقة . ومن المعروف أن ابن تيمية ، هو الأب الروحى لأفكار محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦ = ١٧٩٢) زعيم المذهب الوهابى الذى انتشر فى شبه الجزيرة العربية ، وأصبح حتى الآن هو المذهب الرسمى للدولة .

وعلى الرغم من الجهود التى بذلت فى بيان مذاهب علم الكلام فإن الكثير جداً من المخطوطات فيه مازالت حبيسة المكتبات الاسلامية والغربية ، وهى بحاجة إلى النشر والتحقيق ، حتى تمكن الدارسين الجدد من كتابة التاريخ الكامل لتطور العقيدة الإسلامية .

ويرتبط بعلم الكلام مجالان : أحدهما قريب الصلة به ، وهو « **مقالات الفرق الدينية** »والمقصود بهذه الفرق كل من أهل السنة ، والشيعة ، والخوارج ، وتفرعاتها المستعصية – حتى الآن – على الحصر . ولا شك فى أن الباحث الحديث يتوه فى هذه المادة ، نتيجة

---

(١) د. محمود قاسم« مقدمة فى مدارس علم الكلام » لتحقيقه كتاب مناهج الأدلة لابن رشد . الأنجلو . ١٩٦٩ .

لغزارتها من ناحية ، ولتوزعها بين العديد من المصادر المختلفة من ناحية أخرى . ونحن نرى أنه لابد من أن يقوم بتجميع هذه المادة وتصنيفها فريق متكامل من الباحثين لاصدار ما يمكن أن يكون « قاموسا » للفرق الإسلامية كلها .

أما المجال الثانى فهو « **مقارنة الأديان** » ، الذى يعنى ، فى المقام الأول ، لدى المسلمين : الدفاع عن الدين الإسلامى فى مواجهة أصحاب الأديان الأخرى ، الذين هاجموه ، أو حاولوا الطعن فيه . وقد جاءت مؤلفات علماء الإسلام ، فى هذا الصدد ، غنية بالمعلومات التاريخية الهامة ، ومليئة بوسائل الإقناع العقلية ، كما تم عرض الإسلام بصور جديدة . وهنا نلاحظ ظاهرة هامة ، وهى اختفاء الخلافات المذهبية بين العلماء الذين تصدوا لهذا العمل الجليل ، وتقاربهم فى المنهج والأدلة . وهكذا يمكن أن نضع إلى جوار بعض : الخياط المعتزلى (احتمال ٢٩٠ = ٩٠٢) وابن قتيبة السلفى (٢٧٦ = ٨٨٩) والغزالى الصوفى (٥٠٥ = ١١١١) وابن حزم الظاهرى (٤٥٦ = ١٠٦٣) والعامرى الفيلسوف (٣٨١ = ٩٢٢) .

وغنى عن التأكيد أن هذا المجال الحيوى يقدم للمفكرين المسلمين أهم العناصر للدفاع عن الاسلام ضد التحديات التى تواجهه فى العصر الحاضر : ليس فقط تحديات الأديان الأخرى ، فقد بدأت تقيم معه حواراً مبدئياً ، وإنما تحدى الحركات الإلحادية الكبرى المنتشرة فى العالم ، والتى تطرق بقوة أبواب المجتمع الإسلامى .

ثالثا : التصوف

اتجه المستشرقون فى بداية القرن العشرين إلى دراسة التصوف الاسلامى ، بعد نشرهم الكثير من مخطوطاته الأساسية فى نهاية القرن الماضى . وما لبث هذا المجال أن استحوذ على اعجابهم ، إلى حد أن بعضهم كرّس له حياته العلمية كلها . وحسبنا أن نشير – فى هذا الصدد – إلى أسماء المستشرقين الانجليزيين : نيكلسون وآربرى ، والفرنسى : ماسينيون ، والأسبانى : آسين بلاثيوس ، والألمانيين : ريتر وميير .

ولا جدال فى أن التصوف الإسلامى قد مرّ بعدة أدوار تاريخية ، وقد تميز كل دور بخصائص مميزة ، ولمع فيه عدد كبير من الشخصيات التى كان لها تأثير كبير فى بيئتها المعاصرة ، وفى العصور اللاحقة لها . والواقع أن التجارب الروحية والنفسية التى مرّ بها المتصوفة المسلمون لا تقتصر قيمتها على كونها تجارب شخصية أو فردية ، وإنما يمتد بعضها ليصبح تجارب « إنسانية » بالغة العمق[1].

لكن أبحاث المستشرقين فى هذا المجال اتجهت إلى التركيز على العناصر الأجنبية التى دخلت فى بناء التصوف الاسلامى ، وركز البعض على التأثير الهندى ، والبعض الآخر على التأثير الفارسى ، أو التأثير اليونانى ، واتفق الجميع بالطبع على وجود التأثير المسيحى[2].

---

(١) يكفى أن نشير إلى تجارب : الحارث المحاسبى ، والحكيم الترمذى ، والغزالى ، وابن عربى .

(٢) انظر : ينكلسون : الصوفية فى الاسلام ترجمة شريبة . الخانجى ، مصر ١٩٥١ . وله أيضاً : فى التصوف الإسلامى وتاريخه . ترجمة د . عفيفى . القاهرة ١٩٥٦ .

لكن هذه العناصر كلها إذا كانت قد دخلت بالفعل فى بناء التصوف الإسلامى ، فإنها لا تعدو أن تكون « عناصر ثانوية » لا تمس جوهر التجربة الصوفية الإسلامية ، كما صرح بذلك أخيراً أحد المستشرقين المعاصرين[1].

وعندما بدأ الدارسون العرب يتناولون مجال التصوف من وجهة نظر إسلامية – تبين أن هذا المجال يحتوى على كثير من الابداع والأصالة . وقد أصبح لدينا فى تاريخ الدراسة الحديثة للتصوف مجموعة من خيرة الباحثين الذين تقف أعمالهم – على المستوى العلمى – إلى جانب أبحاث المستشرقين ، بل إنها تمتاز عنها أحيانا بالفهم الصحيح لطبيعة النصوص الصوفية ، والوعى بمضمون المصطلحات والرموز المستخدمة فى هذا الصدد . وأصبح مثلاً اسم د . أبو العلا عفيفى مرتبطا بمحيى الدين بن عربى (٦٣٨ = ١٢٤٠) ود . محمد مصطفى حلمى مرتبطاً بابن الفارض (٦٣٢ = ١٢٣٤) ود . عبد الحليم محمود مرتبطا بكل من المحاسبى (٢٤٣ = ٨٥٧) والغزالى (٥٠٥ = ١١١١) ود . أبو الوفا التفتازانى مرتبطا بكل من ابن سبعين (٩٦٩ = ١٥٦١) وابن عطاء الله السكندرى (٧٠٧ = ١٣٠٧) ود . محمد كمال جعفر مرتبطا بسهل التسترى (٢٨٣ = ٨٩٦) .

لكن التصوف الإسلامى ، على الرغم من كثرة الدراسات التى دارت حوله ، والمخطوطات التى نشرت وحققت ، مازال بحاجة شديدة إلى المزيد من الدراسات التى تحدد نشأته ، وتتتبع تطوره فى

(١) V . Monteil, Cléfs pour la Pensée arabe. P. 42, Paris 1974.

المناطق المختلفة التى عاش فيها ، وتبيّن علاقاته مع أوجه النشاط الدينى والفكرى التى عاصرته ، واشتبكت معه أحياناً فى صراع حاد ، وكان لها بالتالى تأثير مباشر عليه .

كذلك فإن لغة التصوف الإسلامى – كما هو معروف – لغة اصطلاحية ، وقد تصل فى كثير من الأحيان ، إلى مستوى التعبير الرمزى ، لذلك فإن دراسة « المصطلح الصوفى » من أهم ما ينبغى أن تتجه إليه الدراسات الحديثة .

وأخيرا ، فإن المخطوط من التراث الصوفى مازال أكثر جداً مما نشر ، وهو بحاجة إلى جهود متتابعة لإخراجه من مكتبات العالم المختلفة ، تمهيداً لدراسته وتحليله .

رابعاً : الأخلاق الإسلامية

ظل هذا المجال لفترة طويلة خاضعاً للتصور الذى وضعه المستشرقون ، وتابعهم فيه كثير من الدارسين العرب . ويتمثل هذا التصور فى أن الممثل الأكبر للأخلاق فى الإسلام هو مسكويه (٤٢١ = ١٠٣٨) صاحب كتاب « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » بالاضافة إلى عناصر متفرقة من النظريات الأخلاقية ، موجودة لدى الفارابى ، وابن سينا ، وإخوان الصفا . والواقع أن دراسة الكتاب السابق تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن الفكر الأخلاق لدى مسكويه لا يبعد كثيراً عن الفكر الأخلاق لدى أرسطو بصفة خاصة . والنتيجة لهذا التصور أن « نظرية » الأخلاق

الإسلامية ليست إلا « نقلا » صريحاً اكتسى فقط بصبغة دينية للنظرية اليونانية القديمة[1].

لكن بالتدرج بدأت الدراسات تتعمق فى فكر الغزالى الذى اتضح أن لديه اتجاها أخلاقياً اكثر ارتباطاً بالدين الإسلامى نفسه[2] كما جرت مقارنة بعض جوانبه بنظريات غربية مشابهة[3]

أما الدراسة التى قام بها د . محمد عبدالله وراز حول الأخلاق فى **القرآن الكريم** ، والتى كتبها بالفرنسية بعنوان la morale du koran[4] فتعتبر بحق فتحاً فى مجال الدراسات الأخلاقية فى الإسلام.فقد استطاع هذا الباحث الجاد أن يستخلص من آيات القرآن الكريم نفسه نظرية أخلاقية متكاملة ، قارن بعض عناصرها بمذاهب فلاسفة الأخلاق فى الغرب ، وعلى رأسهم الفيلسوف الألمانى كانط (١٨٠٤م)[5]

ومما لا شك فيه أن هذه الدراسة الإحصائية التحليلية المقارنة للمصدر الأول فى الأخلاق الإسلامية ، وهو القرآن الكريم ،تضع الدارسين فى هذا المجال ،على الطريق الصحيح . وبإمكانهم بعد ذلك

(١) انظر الدراسة القيمة التى قام بها د . عبد العزيز عزت : (ابن) مسكويه وفلسفته الأخلاقية .

(٢) انظر : زكى مبارك : الاخلاق عند الغزالى . ط الشعب ١٩٧١ .

(٣) د . محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الإسلامية . الفصل الثالث « تربية الطفل بين الإمام الغزالى وجان جاك روسو » ٨٨ — ١١٠ ط خامسة دار المعارف . القاهرة ١٩٧٣ .

(٤) ترجم هذا الكتاب إلى العربية د . عبد الصبور شاهين بعنوان « دستور الأخلاق فى القرآن » بيروت ١٩٧٤ .

(٥) السابق ، الفصل الرابع ٤٢١ وما بعدها .

أن يدرسوا السنة النبوية بنفس المنهج ، وأن يتتبعوا الاتجاهات الأخلاقية الأصيلة لدى مفكرى المسلمين ذوى الطابع الإسلامى الخالص من أمثال : القابسى (٤٠٣ = ١٠١٢)[١] وابن تيمية (٧٢٨ = ١٣٢٧) ، وابن القيم (٧٥١ = ١٣٥٠)[٢] ، والماوردى (٤٥٠ = ١٠٥٨)[٣] ، والسبكى (٧٧١ = ١٣٦٩)[٤] ، والراغب الأصفهانى (٥٠٢ = ١١٠٨)[٥] .

وعلى أننا ينبغى أن ننوّه ببعض الدراسات النظرية التى تمت فى هذا المجال ، وفى مقدمتها : فلسفة الأخلاق فى الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى[٦] ، والفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى للدكتور أحمد محمود صبحى[٧] . والاتجاه الأخلاقى فى الإسلام للباحث التركى د . مقداد يلجن[٨] .

هذا ويرتبط بمجال الأخلاق الإسلامية فرع أخر وثيق الصلة به ، وهو ما يمكن ان نطلق عليه اسم الأدب «الدينى والاعترافات الذاتية » ويتمثل هذا الفرع فى عدد من الكتابات المتشابهة التى تركها لنا

(١) فى كتاب : الرسالة المفصلة لاحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين . تحقيق د . أحمد الأصوانى ، دار المعارف ١٩٨٠ .

(٢) فى كتابيه روضة المحبين ، وأعلام الموقعين .

(٣) فى كتابه : آداب الدنيا والدين .

(٤) فى كتابه : مفيد النعم ومبيد النقم .

(٥) فى كتابه : الذريعة إلى محاسن الشريعة .

(٦) مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٤٥ .

(٧) دار المعارف ١٩٦٩ .

(٨) مكتبة الخانجى . القاهرة ١٩٧٣ .

مجموعة من كبار مفكرى الإسلام مثل الحارث المحاسبى (٢٤٣ = ١٠٦٣) والغزالى (٥٠٥=١١١١) وابن الجوزى (٥٩٧=١٢٠٠) .

وأخيراً ، لابد أن ننبّه إلى أن الكتابة عن الأخلاق الإسلامية تختلف كثيراً عن دراستها دراسة علمية . فما أكثر ما تدفع به المطابع يوميا فى العالم الإسلامى من مؤلفات أخلاقية ، تستعرض ما شاء لها أصحابها من آيات القرآن الكريم ، وأحاديث الرسول ﷺ وسير حياة السلف الصالح . لكن الدراسة التحليلية المقارنة لهذه المادة تتجه أساساً للكشف عن الاتجاه الأخلاقى الصحيح فى الإسلام ، مستبعدة ما يمكن أن يتسرب للحكايات والقصص الأخلاقية من تصورات شعبية ، أو آراء مسبقة .

خامساً :أصول الفقه

في سنة ١٩٤٤ ، نشر الشيخ مصطفي عبدالرازق كتابه القيم « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » وهوأول كتاب عربي يدرس الفلسفة الإسلامية دراسة منهجية في العصر الحديث .لكن أفكار الكتاب كانت قد انتشرت قبل هذا التاريخ بحوالي ربع قرن ، عندما كان المؤلف يلقيها محاضرات علي طلاب كلية الأداب في الجامعة المصرية الناشئة فى ذلك الوقت .

وكانت أبرز أفكاره هى مادعا فيها إلى ضرورة اعتبار علم أصول الفقه فرعاً من فروع الفلسفة الإسلامية ، على أساس ما يتميز به من طابع فلسفى واضح . يقول :

« وعندى أنه اذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل هذا اللفظ شاملاً لهما ، فإن « علم أصول الفقه » المسمى أيضاً « علم أصول الأحكام» ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام ، بل انك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها « مبادئ كلامية » هى من مباحث علم الكلام . وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضم هذا العلم إلى شعبها[1] »

والواقع أن الشيخ مصطفى عبدالرازق قد مهّد لهذه الفكرة باستعراض تاريخى لنشأة « اتجاه الرأى » فى الفقه الإسلامى ، وتطور الاجتهاد فى استنباط الأحكام من مصادر التشريع الأولى ، ونجاح العقل فى الوصول إلى حلول جيدة لمعظم المشكلات التى عرضت له[2] .

وعلى الرغم من أن معظم دارسى الفلسفة الإسلامية يتوّهون بصواب تلك الفكرة ، إلا أن أحداً منهم لم يتقدم ، حتى الآن ، لدراستها على نحو تحليلى أكثر تفصيلا ، كما دعا إلى ذلك صاحبها . ومن الملاحظ أن علم اصول الفقه لايجد من الفقهاء فى الوقت الحاضر الاهتمام اللائق به ، مع أنه – فى رأينا – يعتبر الطريق الطبيعى الوحيد الذى يمهد لإعادة فتح باب الاجتهاد ، الذى أغلق منذ مئات السنين .

لذلك فإن مسئولية إحياء هذا العلم تقع فى المقام الأول على عاتق

(١) التمهيد ص ٢٧ ط القاهرة ، ١٩٤٤ .

(٢) يستغرق هذا المبحث القيم من ص ١٣٦ — ٢٤٩ .

دارسى الفلسفة الإسلامية ، الذين ترتبط بهم حركة النهضة الفكرية الحديثة فى العالم الإسلامى[1] .

سادساً : مجال تصنيف العلوم

يعتبر كتاب « إحصاء العلوم » للفارابى (٣٣٩=٩٥٠) أول كتاب كامل يؤلف فى هذا المجال . وقد احتفى به الأوربيون كثيرا فى العصور الوسطى ، فقد نقل مرتين إلى اللغة اللاتينية فى القرن الثانى عشر ، بالإضافة إلى ترجمه ثالثة عبرية فى نفس القرن . ومما هو جدير بالملاحظة أن روجر بيكون (ت ١٢٩٤م) الذى يعتبر أباً للفكر الأوربى الحديث ، قد تأثر بإحصاء العلوم للفارابى ، وذكره بالتحديد فى مؤلفاته[2] .

وقد تابع المسلمون الكتابة فى هذا المجال . فكتب الخوارزمى (٣٨٧=٩٩٧) مفتاتيح العلوم ، وتعرض له إخوان الصفا (القرن الرابع (هـ) فى رسائلهم المعروفة ، وتحدث عنه ابن سينا (٤٢٨=١٠٣٧) فى موسوعته الضخمة الشفاء ، والغزالى (٥٠٥=١١١١) فى المنقذ من الضلال ، وابن خلدون (٨٠٨–١٤٠٦) فى مقدمته الشهيرة[3] .

ومن البين أن هذا المجال شديد الفائدة بالنسبة لتوازن حركة

(١) سوف تخصص فى الفصل الخامس قائمة ببليوجرافية لأهم المصادر فى علم أصول الفقه

(٢) انظر : مقدمة د . عثمان أمين لتحقيق الإحصاء ، ص ٢٠ . ط . دار الفكر العربى ١٩٤٨ .

(٣) انظر الكتاب القيم فى هذا الموضوع للدكتور خالد الحديدى : فلسفة علم تصنيف الكتب . النهضة المصرية ط أولى ١٩٦٩ .

العلوم ، ومدى الاهتمام بها فى المجتمع الإسلامى . فنحن نعلم أنه أثناء ازدهار الحضارة الإسلامية ، خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين ، كانت مجموعة علوم الدين واللغة تسير جنباً إلى جنب مع مجموعة العلوم الرياضية والتجريبية . لكن ابتداءً من القرن الخامس الهجري ، بدأت مجموعة العلوم التجريبية والرياضية تضيق ، فى حين اتسعت دائرة المجموعة الأولى . واستمر الحال على ذلك عدة قرون ، اختفت فيها تقريبا مجموعة العلوم الرياضية والتجريبية . وهذه هى الفترة التى دخل فيها العالم الإسلامى مرحلة سباته الطويل ، إلى أن جاء عصر النهضة واكتشف العالم الإسلامى فجأة أن أوربا قد سبقته فى هذا المضمار فأسرع يستقى منها ما فاته ، ويحاول أن يعيد التوازن إلى حركة العلوم فيه .

الاهتمام بتصنيف العلوم اذن هو الذى يقيم التوازن المعقول فى الحركة العلمية ، وينبه عند الضرورة إلى نقاط التخلف فى أحد العلوم أو فى مجموعة منها ، فضلاً عن أنه كان وراء عملية وضع دوائر المعارف فى العلم الغربى . وهى اللبنة الأولى فى أى تقدم علمى منشود[1] .

ولابد من الاعتراف بأن هذا المجال الهام لا يجد – حتى الآن – من يعطيه العناية المطلوبة .ولا شك فى أنه بحاجة شديدة إلى جهود علمية كثيرة تكشف عن جهود المفكرين المسلمين فيه ، وتقارن بين ما أنجزوه وما تم إنجازه فى الجانب الآخر لدى الغربيين ، وخاصة فى

---

(١) انظر : D'alembert, Discours Préliminaire de L'Encyclopédie P - 32, 33. éd. Gonthier Paris 1965.

بداية عصر النهضة الأوربية ، تمهيداً لإعادة النظر فى حركة العلوم الجارية حاليا فى العالم الإسلامى .

سابعا :فلسفة التاريخ

إذا كان التاريخ يُعنَى بسرد الأحداث الماضية فى ترتيب زمنى متدرج ، فإن فلسفة التاريخ هى التى تستخلص من هذا السرد : القوانين الكلية التى تحكم تلك الأحداث . ولاشك فى أنها تتطلب استيعاباً يتجاوز مجرد المعرفة ، وتعمقا فى الطبيعة البشرية ، وقدرة على تحليل الأحداث ، وربط الظواهر المتشابهة ، وحدساً لملء الفجوات ، وتعليل التصرفات ، ثم كفاءة لاستخلاص القانون العام من الوقائع المتناثرة ، وكل هذه المتطلبات لا تكاد توجد إلا فى فيلسوف .. وهذا ما حدث على نحو يدعو للإعجاب لدى ابن خلدون (٨٠٨=١٤٠٦) الذى ترك لنا مقدمته الشهيرة ، وفيها فلسفته للتاريخ الإسلامى ، وأصول علم الاجتماع[1] .

ومع ذلك ، لانعدم مشابهات من محاولة ابن خلدون لدى كثير من مؤرخى الإسلام كالطبرى (٣١٠ = ٩٢٢) والمسعودى (٣٤٦ = ٩٥٧) ومسكويه (٤٢١ = ١٠٣٨) . وفى إمكان أى باحث فى مؤلفاتهم أن يجد فى ثنايا « سرد الأحداث » إشارات على جانب كبير من الأهمية ، تحتاج إلى عملية تركيب Synthese ،

---

(١) انظر : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية : تحليل ونقد » للدكتور طه حسين ونقله إلى العربية محمد عبد الله عنان — القاهرة مطبعة الاعتماد ١٩٢٥ وهو عبارة عن الرسالة التى حصل بها طه حسين على درجة الدكتوراه من فرنسا سنة ١٩١٧ . وكانت أول رسالة جامعية يحصل عليها طالب بعثة عربى من الجامعات الغربية فى العصر الحديث .

لكى تبرز منها الاتجاهات الفكرية لدى مؤرخى الإسلام . ونعتقد أن هذا العمل من صميم الفلسفة الإسلامية .

ويرتبط بهذا المجال ما يمكن أن نطلق عليه اسم « **الفلسفة السياسية** » وهى التى تتناول كتابات بعض الفلاسفة حول نظام الدولة المتخيل (كما فعل الفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة ») أو الواقعى كما فعل الماوردى (٤٥٠ = ١٠٥٨) فى كتابه : الأحكام السلطانية ، وابن تيمية (٧٢٨ = ١٣٢٧) فى كتابه : السياسة الشرعية .

ويلاحظ أن الكتابات فى هذا المجال قليقة للغاية ، لكن هذه القلة ذاتها فى حاجة إلى تفسير . ويبقى أن تكون دافعاً للمفكرين اليوم فى استكمال النقص الكائن فى هذا المجال .

ثامناً : المنطق وشروحه

المنطق علم يونانى . وهو من وضع أرسطو ، تركه ، كما يقال ، كاملاً لايحتاج إلى زيادة [1] . وقد انتقل ضمن الفلسفة اليونانية إلى المسلمين ، واستولى على إعجاب معظم مفكريهم ، فراحوا يشرحونه ، أو يلخصونه ، أو يعلقون عليه [2] . كما أنهم استخدموه فى مناظراتهم ، وجعلوه فى كثير من الأحين أداه لتفكيرهم ومن ثم

(١) صاحب هذا القول هو الفيلسوف الألمانى كانط (ت ١٨٠٤) انظر : A. Lamouche, Logique de la simplicité. Paris 1959.

(٢) انظر : Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde arbe 2e éd. Paris : Vrin 1969.

وقد ترجمنا الفصل الأخير منه بعنوان « المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام » مجلة الثقافة ، فبراير ١٩٧٩ (ص ٣٤ — ٤١) .

وجدنا المنطق الأرسطى يتغلغل فى معظم العلوم اللغوية والدينية .

لكننا يجب أن نشير إلى أن منطق أرسطو لم يحظ بقبول « جميع » مفكرى الإسلام . فقد هاجمه عدد منهم ، وعلى رأسهم ابن تيمية (٧٢٨ = ١٣٢٧) الذى قال عنه عبارته المشهورة إنه لايفيد الذكى ولا ينتفع به البليد[1] . ويرجع الفضل فى بيان موقف ابن تيمية من منطق أرسطو إلى د . على سامى النشار فى دراسته القيمة « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » .

وهكذا سبق نقد المسلمين لمنطق أرسطو نقد مفكرى عصر النهضة فى أوربا لهذا المنطق بعدة قرون . فنحن نعلم أن النهضة الفكرية إنما قامت فى الغرب على أطراح منطق أرسطو ، وتبنّى المنهج التجريبى الذى أطلق الحركة العلمية من عقالها ، وأتاح لها فرصة اتصالها بالواقع ، وتفاعلها المستمر معه .

ويلاحظ أن الدراسات العربية الحديثة مازالت قليلة جداً ، أن لم تكن نادرة ، فى مجال دراسة المنطق . والذى نودّ أن ننبه إليه أن شروح المسلمين وملخصاتهم لمنطق أرسطو لاتخلو من أصالة ، وفى اللحظة التى تتجمع فيها هذه الشروح ، ويتم تحليلها ، ومقارنتها بمثيلاتها فى العالم الغربى ، خلال العصور الوسطى ، سوف تظهر قيمتها الحقيقية ، و تكشف عن مدى مساهمة المسلمين فى هذا المجال .

---

(١) انظر : مقدمة كتابه « الرد على المنطقيين » ط . دار المعرفة . بيروت (بدون تاريخ) .

تاسعاً : مناهج البحث

يعتبر هذا المجال من أهم ما ينبغى أن يتجه إليه دارسو الفلسفة الإسلامية فى الوقت الحاضر ، لأن الكشف عن هذه المناهج لدى مفكرى الإسلام يعتبر — فى رأينا — بالاضافة إلى قيمته التاريخية ، أفضل مدخل للتراث الإسلامى فى جملته . فهو الذى يوضح الخطوات القياسية أو الاستقرائية التى اتبعها المفكرون والعلماء المسلمون فى مختلف أوجه النشاط التى مارسوها ، سواء كانت نظرية أم تجريبية . وإلى أى مدى كان استخدامهم للملاحظة والتجربة ، وطريقتهم فى وضع الفروض ، والتحقق منها ، وكيفية صياغتهم للقوانين العلمية التى توصلوا إليها [1] . كذلك فإن منهج « النَّقْل » الذى شاع إستخدامه لدى علماء الحديث من أهم الموضوعات التى تجلت فيها عبقرية المسلمين ، وهى تضع أيدينا على أحد مصادر اليقين فى الدراسات التاريخية [2] .

ويرتبط بهذا المجال الحيوى : مجموعة مباحث يطلق عليها القدماء : « الجدل ، وآداب البحث ، والمناظرة » وهى مناهج خاصة بالنقاش الذى كان يدور بين علماء المسلمين : أصوله وحدوده

(١) انظر : د . سيدة كاشف : مصادر التاريخ الإسلامى ومناهج البحث فيه — الخانجى — القاهرة ١٩٧٦ . وكذلك البحث القيم الذى ألحقه د . أحمد محمود صبحى لكتابه « فى فلسفة التاريخ » (ص ٣٠١ — ٣٤٢) بعنوان : بين أصول التحديث وأصول التاريخ . مؤسسة الثقافة الجامعية بالاسكندرية ١٩٧٥ .

(٢) انظر : د . عثمان موافى : منهج النقد التاريخى عند المسلمين والنقد الأدبى . مؤسسة الثقافة الجامعية بالاسكندرية (بدون تاريخ) .

نماذجه ، وقد شاع استخدامها كثيراً فى كل من الفقه وعلم الكلام وكان لها أثر كبير فى طرق التفكير لدى علماء المسلمين . ومما تنبغى الإشارة إليه أن هذه الفروع تكاد ترقد تماماً فى دائرة الظل ، على الرغم مما تتضمنه من عناصر منهجية ، غاية فى الأهمية .

* *

وهكذا يتضح من استعراض المجالات السابقة أن الفلسفة الإسلامية ليست بالبساطة التى قد تتصور ، بل إنها عبارة عن كل متنوع ، يضم فى إطاره مجموعة من المجالات ، التى قد تبدو للوهلة الأولى متباعدة أو منفصلة ، ولكنها عند التحليل الأخير تتعاون وتتقارب لكى تقيم نظاماً فكرياً ، يستجيب لرغبة الإنسان فى معرفة نفسه ، وتنظيم مجتمعه ، واكتشاف الكون من حوله ، ثم التطلع إلى عالم الغيب بأسراره المختبئة ، وأخيراً الاقتراب ، بحسب الطاقة البشرية ، من معرفة الله .

ثم إن الفلسفة الإسلامية ، بمجالاتها التى ذكرناها ، لاتفتقد أهم مقوماتها الذاتية ، وهو منهج البحث الذى ينظم خطوات العقل — وحتى القلب — فى سبيل الوصول إلى الحقيقة . فإلى جانب المنهج العقلى الصارم القائم على المنطق ، يوجد المنهج الذوقى المتمثل فى التجربة الصوفية ، وإلى جانب البحث الفردى الحر فى معالجة المشكلات الصعبة ، يوجد منهج النقل والرواية والتثبت الذى يقدم خلاصة التجارب السابقة للمساعدة فى حلها .

كذلك لاتقتصر الفلسفة الإسلامية على التفكير النظرى المجرد ،

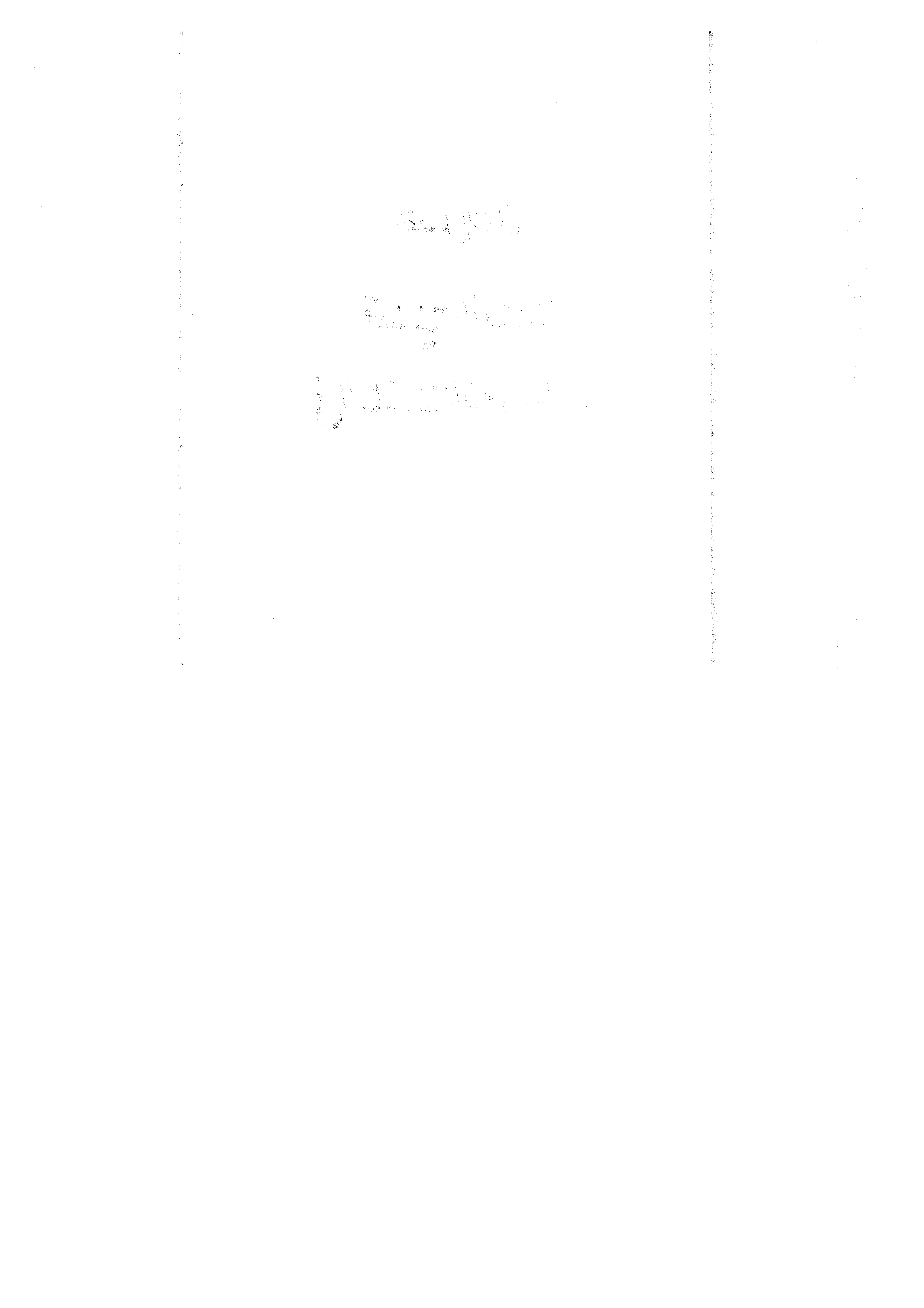
بل إنها تقترب كثيراً من الواقع ، وتتفاعل معه . فإذا كنا نراها قد بحثت مشكلة الخلق ، وصدور الموجودات عن الله ، وتناولت قضية الزمن والخلود ، فإنها لم تغفل سلوك الفرد مع أسرته وأصدقائه ، ولم تهمل حقوقه وواجباته فى المجتمع .

ومن ثم ، فإنها تستحق أن توصف — فى وقت واحد — بأنها مثالية وواقعية ، متعالية Transcendental وحياتية . وهذه الازدواجية تميزها بطابع خاص ، وتمنحها — فى رأينا — المقومات الأساسية لبناء شخصيتها المتكاملة .

* * *

الفصل الثاني

قضية الأصالة في الفلسفة الإسلامية



شهد القرن التاسع عشر محاولات من جانب المستشرقين للحط من شأن العرب ، والتقليل من قيمة الإسلام[1] . وتكشف الظروف التاريخية التى كتب فيها هؤلاء المستشرقون عن الدوافع الحقيقية لهذا الموقف المتحامل . فمن المعروف أن القرن التاسع عشر كان هو القرن الذى بلغ فيه الاستعمار الغربى غاية توسعه ، واستيلائه على معظم أجزاء العالم الإسلامى ، بما فى ذلك البلاد العربية . وتحددت علاقة الغرب المسيحى بالشرق الإسلامى فى صورة الأقوى والأضعف ، أو المتبوع والتابع . وكان طبيعياً أن يتمسك الجانب الأقوى بكل امتيازاته ، وأن يضطر الجانب الأضعف إلى استمرار تبعيته له ، وإلى فقدان شخصيته الأساسية ، والإحساس الدائم بنقاط الضعف فيه .

من هذا المنطلق ، كتب رينان عن خصائص الجنس السامى الذى ينتمى إليه العرب ، فى مقابل الجنس الآرى ، الذى ينحدر منه الأوربيون ، محاولاً إرجاع المنجزات الغربية التى تمت خلال قرون عديدة إلى « طبيعة » هؤلاء الأوربيين أنفسهم ، وتفسير الضعف الذى حلّ بالعرب على أساس طبيعتهم البسيطة ، وعقليتهم التى تنزع إلى الوحدة ، ولا تنزع إلى التركيب ، أو إدراك العلاقات بين

(١) انظر : L. Grardet , L'Islam, Religion et Communauté, L'Islam du Point de Vue chrétien (457 - 418)

وقد ترجمنا هذا الفصل بعنوان « الإسلام من وجهة نظر المسيحية » مجلة الثقافة أكتوبر ١٩٧٨ .

الأشياء . أما عظمة فكرة التوحيد التى يتميز بها الدين **الإسلامى** ، فلم تكن — فى رأيه — أكثر من فكرة فطرية ، غريزية ، متصلة بالبيئة التى عاشوا فيها ، وتميزت بطابعين أساسين هما الوحدة والبساطة .(١)

ومن هذا المنطلق أيضاً كتب **لابييه** عن العرب أنهم ، أمة تتجه إلى الماضى ، ولا تكترث بالحاضر أو المستقبل ، كما هو الحال بالنسبة إلى الغربيين (٢). كذلك كتب **جوتييه** أن العقلية العربية ذات طبيعة صحراوية ، و هذه الطبيعة تنتقل مباشرة من الضد إلى الضد ، دون مرور بالوسائط ، ومن غير اعتماد على الاستدلال ، فهى طبيعة لا تحلل ولا تقارن ولا تنزع إلى التركيب ، كما تفعل العقلية الآرية .(٣)

لانتوقع إذن من أمثال هؤلاء المستشرقين دراسات جادة ، فيما يتعلق بالإسلام عامة ، أو بفلسفة المسلمين بصفة خاصة . فمن الواضح أن محاولتهم إثبات التفوّق لجنس على حساب جنس آخر محاولة لا تخلو من سذاجة ، حتى لو إفترضنا فيها حسن النية . فقد تجاهل هؤلاء المستشرقون أن المسلمين قد بنوا — فى الماضى — حضارة ظلت لعدة قرون هى الحضارة الوحيدة فى العالم ، وأنه

---

(١) Renan, Histore générale et système Comparé des langues sémitiques, P. 7,8. Paris 1855.

وأيضاً : النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ، ص ٢٤ ، ٢٥ ط ثالثة دار المعارف ١٩٦٥ .

(٢) السابق : ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٣) السابق : ص ٢٦ ، ٢٧ .

عندما بدأت أركان دولتهم فى التداعى ، نتيجة عوامل كثيرة ، ليس هنا مجال ذكرها ، تلقفت أوربا منهم شعلة المعرفة ، وأن المؤلفات العربية ، والجامعات الإسلامية فى الأندلس كان لها أكبر الأثر فى يقظة أوربا من رقدتها الطويلة خلال العصور الوسطى[1] ، فعلى أى أساس إذن ينبغى أن نقيّم اليوم العقلية الآرية خلال تلك الرقدة الطويلة ؟ ! ولماذا لانصفها حينئذ بالوحدة و البساطة وعدم التركيب ، ونخلع الصفات الأخرى على نظيرتها السامية ؟ !

لكن مالبثت أن سقطت دعوى العنصرية . ومع ذلك فينبغى أن نعترف بأنها لم تسقط من تلقاء نفسها ، ولا نتيجة للنظريات المضادة التى فندت أساسها ، وإنما بفضل اليقظة التى دبّت فى جسد العالم الإسلامى نفسه ، فقام من رقدته ، يتابع التقدم ، ويأخذ بأسبابه ، ثم يفاجىء أوربا مرة أخرى بمقدرته على التفوق[2] .

الفكرة التى بقيت حتى يومنا هذا من تلك الدعوى السابقة تتمثل فى وصف الفلسفة الإسلامية بتبعتها المطلقة للفلسفة الإغريقة ، ومعنى هذا أن العرب لم يزدْ دورهم ، فى تاريخ الفكر الإنسانى ، عن ترجمة الفلسفة الإغريقية إلى لغتهم ، والحفاظ عليها حتى جاء الوقت الذى تسلمتها أوربا ، وأعادت إحياءها على نحو مكتمل .

وإذن فالعرب مجرد نقلة ، وما الفلسفة الإسلامية تبعاً لهذه

(١) EGrilson, la philosophie au moyen âge,P.377.V.1Paris 1976.

(٢) نقصد بذلك إعادة بناء الجيش المصرى على يد محمد على ، والانتصارات التى حققها هذا الجيش فى جبهات متعددة ، إلى حد أنه توجه لمساعدة دولة الخلافة نفسها فى تركيا ، الأمر الذى أزعج أوربا جداً ، فتعاونت كلها على دحره .

الفكرة ، سوى محاكاة ، وأحياناً محاكاة مشوّهة ، للفلسفة الإغريقية . بل إن الفلسفة الإسلامية قد فعلت ما هو أسوأ .. لقد « لفّقت » من الفلسفة الإغريقية ، والأفلاطونية المحدثة ، مذهباً غير منسجم فى جملته وتفاصيله ، وكثيراً ما أخطأت فى « فهم » حقيقة المذاهب الفلسفية القديمة ، وأرسطو (٣٢٢ ق . م) عند العرب ، نتيجة عدم التوثيق ، ليس هو أرسطو الحقيقى ، وإنما هو أفلوطين (٢٧٠ . م) وبعد ذلك كله ، لم يفعل كبار فلاسفة المسلمين أكثر من شرحهم أو تلخيصهم أجزاء متفرقة من الفلسفة الإغريقية . ومن ناحية أخرى ، فإن المسلمين عندما اطلعوا على الفلسفة الإغريقية ، أعجبوا بها كثيراً ، واندفعوا يحاولون التوفيق بينها وبين عقيدتهم الدينية ، وهى المحاولة التى لم تكلل دائماً بالنجاح .

إننا نختصر هنا مجمل الآراء المتناثرة التى أثارها المستشرقون حول أصالة الفلسفة الإسلامية ، ومن الملاحظ أنها تصدر جميعاً عن تصور واحد ، هو اعتبار « الفلسفة التقليدية » ذات الاستلهام اليونانى هى الممثل الأساسى للفلسفة الإسلامية . وقد اتضح من سرد مجالات الفلسفة الإسلامية ، فى الفصل الأول ، « مدى » أو « حجم » ما يمثله هذا المجال فى إطار مجموع شامل ومتنوع . وإذن فإن الفلسفة الإسلامية — حتى إذا سلمنا بصواب هذه الآراء جميعاً — مازالت تضم عدداً من المجالات الحقيقة ، الخاصة بها ، والتابعة أساساً من ظروفها الخاصة . ومع ذلك ، فسوف نعود لمناقشة الآراء السابقة ، بعد تصنيفها فى أربع نقاط محددة ، نظراً لما لها من خطورة على دراسة الفلسفة الإسلامية من ناحية ، وبناءً على صداها الذى ما زال مسموعاً حتى الآن ، وخاصة فى دوائر المعارف ، والمعاجم الغربية ،

التى تتعرض لتعريف جمهورها الواسع بالفلسفة الإسلامية ، أو بالدين الإسلامى[1] .

أولاً : دعوى المحاكاة والتبعية

تتلخص هذه الدعوى فى أن مايسمى بالفلسفة الإسلامية أو العربية ليس إلا نقلاً خالصاً أو محاكاة للفلسفة الإغريقية[2] .

ويلاحظ أن هذه الدعوى تقوم على أساس ماكتبه الفلاسفة المسلمون ، المتأثرون بالاتجاه اليونانى ، وهم بالتحديد : الكندى والفارابى واين سينا وإخوان الصفا ثم إبن باجه وابن طفيل وابن رشد .

والواقع أننا نلتقى لدى هؤلاء جميعا بما يمكن أن نطلق عليه « دائرة المعارف الإغريقية » ، واننا نجد لديهم تقديراً لكل ما كتبه الإغريق ، أو « الأوائل » على حد تعبيرهم . كذلك فإن كلا من أفلاطون وأرسطو يحتل عندهم مكانة خاصة ، إلى حد أن بعضهم قام بمحاولة التوفيق بين آرائهما[3] ربما من أجل الرغبةفى تنزيه المصدر الذى تستقى منه الفلسفة الإسلامية ، والإبقاء على وحدته واتساقه .

---

(١) يذكر قاموس « لاروس » الصغير — وهو أشهر قاموس فرنسى حالياً — أن محمداً ﷺ : هو مؤلف الإسلام وأنه قضى ١٥ عاماً فى تأملات خاصة وعميقة ، خرج على الناس بعدها بهذه الدعوة الجديدة (طبعة ١٩٧٦) .

(٢) رودى بارت : الدراسات العربية والإسلامية فى الجامعات الألمانية ، ترجمة د . مصطفى ماهر ، دار الكاتب العربى ١٩٦٧ — الفصلين الرابع والخامس — (ص ٢٠ — ٣٣) .

(٣) انظر :كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين للفارابى . ط القاهرة ١٩٠٧ (ص ١ — ٣٩) .

لكننا ، على الرغم مما سبق ، لابد أن نعترف بأن كل واحد من الفلاسفة المسلمين ، المتأثرين بالفلسفة الإغريقية ، كانت له شخصيته الفلسفية الخاصة به ، وأنهم — مع وحدة المصدر أو المصادر التى استقوا منها — مختلفون فى الاهتمام ، والاتجاه والغاية . **فالكندى** يغلب عليه التفكير الرياضى ، بينما ينزع **الفارابى** نزعة مثالية ، أما **ابن سينا** فينتهى إلى لون من التصوف العقلى ، ويقوم **اخوان الصفا** بمحاولتهم الفريدة فى نشر الفلسفة بين طبقات الشعب ، ممهدين بذلك إلى انقلاب سياسى كبير . وينفرد **مسكويه** من بينهم بالاتجاه الأخلاقى ، وفى محاولته بلورة النظرية الأخلاقية على أساس عقلى لايتعارض مع الدين . هذا فى المشرق . أما فى الأندلس ، فقد تميزت الفلسفة بطابع خاص . **فابن باجه** يدعو إلى التفرد الفلسفى وسط المجتمع الفاسد ، ويعلن فكرة « النوابت » التى تخلده فى تاريخ الفلسفية، ويرفع **ابن طفيل** من شأن العقل البشرى ، ويقرر فى قصته الفلسفة الرائعة « حى بن يقظان » أن العقل الفطرى بإمكانه أن يصل إلى مايأتى به الوحى من حقائق،مؤكداً فى النهاية أن الوحى والعقل لايختلفان . ثم يأتى **ابن رشد** فيكون أكثر تنظيراً لهذه القضية الهامة ، ويبرهن بوضوح على أن قوانين العقل السليم ، الخالى من الهوى والخطأ ، لاتتعارض مع أحكام الشريعة ، لأن مصدرهما واحد ، وهو الله تعالى .

وهكذا نرى أن كلا من هؤلاء الفلاسفة المسلمين ، الذين شاع أنهم ذوو اتجاه يونانى واضح ، يتميز بفكرة خاصة به ، عاش من أجلها ، وأوضحها فى أكثر من موضع ، حتى ارتبطت به ،

وأصبحت علامة عليه . و يجدر بالذكر أن هذه الأفكار الخاصة بفلاسفة المسلمين قد نشأت لديهم وتطورت فى ظروف تاريخية واجتماعية معينة ، وهذا معناه أنهم عاشوا عصرهم ، وأحسوا بمشكلاته ، وقدموا لها — فى أشكال مختلفة — الحلول التى رأوها مناسبة .

أما أن نجد لديهم « دائرة المعارف الإغريقية » فتلك فضيلة أخرى تضاف إليهم . فما أن اطلعوا عليها حتى نقلوها إلى لغتهم . وما أروع الجهد الذى بذلوه فى « **تعريب** » مصطلحات تلك الفلسفة الأجنبية . ثم تعاهدوها بالشروح والتعليقات والمختصرات ، حتى تسلمها الأوربيون منهم ، فى العصور الوسطى ، أقرب إلى الكمال .

ومع ذلك ، فقد كان من الممكن أن يعاب على الفلاسفة المسلمين مجرد نقلهم الفلسفة الإغريقية ، أو حتى مجرد شرحهم أو إختصارهم لها . ولكنهم أفادوا منها إفادة بالغة . ويكفى أن نتتبّع مثلاً أثر منطق أرسطو فى شتى فروع الثقافة العربية والإسلامية لندرك أن هذا المنطق قد تغلغل تقريباً فى كل مجالاتها ، إلى حد أنه أصبح — فى بعض الأحيان — منهجاً للكثير منها[1] .

وإذا كان منطق أرسطو له مزاياه ، فإن له عيوبه . وأهمها أنه « جمد » مقولات العلوم الإسلامية ، ووقف بها أحياناً عند حدود ثابتة ، كما حدث بالنسبة إلى علم أصول الفقه ، أو البلاغة العربية . إن منطق أرسطو يهتم بالتعريف والتقسيم والاستدلال و القياس ،

(١) انظر: Madkour, Lorgamom d'Aristote dans le monde arabe, 2e èd. Paris,: Vrin 1969.

ولكنه لا يهتم كثيرا بالتجديد . فهو يثبّت المعرفة ، ولا يطورها ، وقد ظهر من بين المفكرين المسلمين مَنْ نقد هذا المنطق ، وهاجمه هجوماً شديداً . يقول ابن تيمية فى مطلع كتابه « الرد على المنطقيين » : « أما بعد ، فإنى كنت دائما أعلم أن المنطق اليونانى لايحتاج إليه الذكى ، ولاينتفع به البليد . ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة ، لما رأيت من صدق كثير منها ، ثم تبيَّن لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه . وكتبت فى ذلك شيئاً »[1] .

إن القيمة الحقيقة لنقد مفكرى الإسلام لمنطق أرسطو لن تظهر كاملة إلا إذا تمت مقارنتها بنقد مفكرى أوربا فى نهاية العصور الوسطى وبداية عصر النهضة لهذا المنطق . وهو النقد الذى زعزع الثقه فيه ، وأدى إلى ظهور المنهج التجريبى .

ثانيا : دعوى الإعجاب الشديد بالفلسفة الإغريقية .

عقد رينان فصلاً خاصاً عن إعجاب ابن رشد المبالغ فيه بأرسطو . واستشهد فى هذا الصدد ببعض أقوال الفيلسوف المسلم فى الفيلسوف اليونانى القديم ، ومنها مثلاً فى مقدمة كتاب الطبيعيات : « إن مؤلف هذا الكتاب هو أعقل اليونان ، أرسطو طاليس بن نيقوماخس ، الذى وضع علم المنطق والطبيعيات ومابعد الطبيعة وأكملها ، وقد قلت : إنه وضعها ، لأن جميع الكتب التى ألفت قبله عن هذه العلوم لاتستحق جهد الحديث عنها ، ولأنها توارت بمؤلفاته الخاصة ، وقد قلت : إنه أكملها ، لأن جميع الذين خلفوه حتى زماننا ، أى فى مدة خمسة عشر قرنا ، لم

(١) الرد على المنطقيين ص ٣ . ط دار المعرفة بيروت (بدون تاريخ) .

يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً إلى مؤلفاته ، أو أن يجدوا فيها خطأ ذا بال ، والواقع أن جميع هذا اجتمع فى رجل واحد ، وهذا أمر خارق للعادة ، وهو إذا امتاز على هذا الوجه ، يستحق أن يدعى إلهيا ، أكثر من أن يدعى بشرياً . وهذا ماجعل الأوائل يسمونه إلهياً[1] .

لكننا نلاحظ أن مثل هذا المديح إنما يقتصر فقط على مقدمات الشروح أو التلخيصات التى قام بها ابن رشد لأعمال أرسطو . وهو تقليد متعارف عليه لدى المترجمين عموما . فهم غالبا مايلجأون إلى بعض المبالغة فى مديح من ينقلون مؤلفاته إلى لغة قومهم، حتى ينبهوا إلى قيمتها ، ويلفتوا الأنظار إليها[2]

ومع ذلك ، فإن ابن رشد مايلبث أن يعود ، فى أثناء الشرح ، إلى الاستقلال برأيه الخاص ، مشيراً إلى ذلك فى بعض الأحيان . وإذا كان قد التزم بألا يعارض رأياً لأرسطو ، فإنه قد أخبرنا بأنه لا يتحمل مسئولية المذاهب التى يعرضها « وهو يصرح فى آخر شرحه الأوسط للطبيعيات بأنه لا غرض له غير التعبير عن رأى المشائين (أرسطو وأتباعه) ، وذلك من غير أن يقول رأيه الخاص ، وبأنه أراد ، كما صنع الغزالى ، أن يقتصر على عرض

(١) عن رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ٧٠ ترجمة عادل زعيتر . دار إحياء الكتب العربية ، بالقاهرة ١٩٥٧ .

(٢) ومع ذلك ، فألفاظ المديح لدى فلاسفة المسلمين لأرسطو لاتبلغ ما قاله الكاتب الفرنسى الشهير بلزاك (ت. ١٨٥٠) فى هذا الصدد : « إن الطبيعة لم تكن قد كملت تماماً قبل ولادة أرسطو . فلما ولدت وجدت فيه تمامها البالغ ، وكمال وجودها ، وعادت لاتستطيع أن تصرف النظر عنه ، فهو غاية قواها وحد العقل » ، السابق ، ص ٧١ .

المذاهب الفلسفية ، كيما يمكن الحكم فيها على بصيرة من الأمر ، وكيما تدحض إذا ما رئى ذلك »[1].

وهكذا يبدو الفيلسوف المسلم مستقلا إزاء نظريات أرسطو ، بل انه أكثر استقلالاً حين يواجه مشكلة خاصة به ، مثل مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة ، أو بين الوحي والعقل ، كما حدث على نحو رائع فى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة »[2] فهو يحدد المشكلة ، ثم يعرض آراء الخصوم ، ويقوم بتفنيدها ، وأخيراً يقدم حله الخاص ، المعتمد دائماً على نص قرآنى ، بالإضافة إلى دليل عقلى يقوم على البداهة ، والمشاهدة الحسية . ولا يمكن لقارئ هذا الكتاب أن يقول إن ابن رشد ، شارح أرسطو ، هو الذى يتحدث ، وإنما هو ابن رشد نفسه : الفيلسوف العقلى المسلم ، بمنهجه الخاص به ، وبإسلوبه المتميز ، وبثقافته الفلسفية والدينية العميقة .

ونحن نكتفى بهذا المثال لكى نوضح نقطة هامة ، هى أن مسألة الإعجاب بفكر أجنبى لها جانبان ، وهما يتصلان دائماً بالنتيجة أكثر مما يتصلان بالدافع . الوجه الأول أن هذا الإعجاب قد يؤدى إلى ذوبان الشخصية القومية فى هذا الفكر الأجنبى ، بمعنى أن تصبح مشكلات هذا الفكر وحلوله هى المسيطرة على أصحاب الفكر القومى ، وهذه الحالة لاتحدث غالباً إلا فى فترات الضعف السياسى

(١) السابق ص ٧٢ .

(٢) حقق هذا الكتاب ، وقدم له بمقدمة ممتازة فى نقد مدارس علم الكلام د . محمود قاسم ط . الأنجلو ١٩٦٩ .

و الاجتماعى التى تمر بها أمة ما ، فى مواجهة أمة أخرى أكبر منها قوة وسلطاناً . أما الوجه الثانى فهو الإعجاب المقترن بالإفادة المؤقتة أو العارضة ، وهو الذى يدفع صاحب الفكر القومى إلى أن يزيد من قدراته ، ويحسن من أدواته ، ويستشرف آفاقاً أوسع . ويلاحظ أن هذه الحالة إنما تتأتى فى ظل ظروف تاريخية ، يكون فيها المستفيد هو الأقوى ، سياسياً واجتماعياً ، وهذا ماحدث لدى المسلمين فى مطلع الدولة العباسية ، عندما وجدوا أنفسهم يسيطرون على حضارات العالم القديم ، فلم يترددوا من الإفادة منها .

فى تلك الفترة ، اتصل المسلمون بكل الثقافات المعاصرة لهم تقريبا ، وأتيحت لهم فرصة الاطلاع والاختيار . كما أنهم ، من ناحية أخرى ، رفضوا بعض العناصر الموجودة فى تلك الثقافات رفضاً قاطعاً ، ولولا أنهم كانوا مزودين بحاسّة نقدية لما تيسّر لهم نقل مانقلوه ، أو رفض ما رفضوه .

واذن فلم يكن إعجاب المسلمين بالفلسفة اليونانية عفوياً ، ولم يكن كذلك إعجاباً مطلقاً ، بدليل أنه اقتصر على بعض المجالات مثل الطبيعيات ، والمنطق ، ولم يكن فى النهاية إعجاباً عاماً وشاملاً ، انتشر بين « كل » المفكرين المسلمين ، فقد رفضه جماعة من المفكرين المسلمين ، كان لهم تأثيرهم الكبير على الجمهور الواسع ، ومن ثم فقد ظل الاعجاب بالفلسفة اليونانية محصوراً فى دائرة ضيقة ، لايتعدى تأثيرها المباشر بضعة تلاميذ .

ثالثا : دعوى عدم التوثيق

يقول دى بور : « ومبلغ علم العرب بأرسطو فى أول عهدهم

بالفلسفة يتجلى أوضح ما يكون فى أنهم نحلوه كتباً ليست له،فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح المذهب الأفلاطونى الجديد ، وكانوا لايترددون فى نسبة كتاب « فى العالم » إليه ، ثم إنهم كانوا ينسبون إليه كتباً كثيرة كتبها الإغريق بعده ، فيها مذهب أفلاطون ممزوجاً بمذهب فيثاغورس ، أو فيها المذهب الأفلاطونى الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة ملفقة من مختلف المذاهب تلفيقاً ظاهراً »[1]

ولا شك فى أن هذه المقولة تشتمل على بعض الصواب . لكن السبب الحقيقى فيها لا يرجع إلى المسلمين ، أو العرب كما يقول ، بقدر ما يقع على عاتق من عهدوا إليهم بمسئولية الترجمة ، وخاصة فى الفترة الأولى . لقد كان هؤلاء — كما هو معروف — من المسيحيين الذين يعرفون اللغة السريانية . وكان معظم التراث الإغريقى قد انتقل إلى هذه اللغة ممتزجاً بعناصر مختلفة من الأفلاطونية المحدثة ، والفيثاغورية ، وبعض مذاهب الشرق القديم . وظهر أن هؤلاء المترجمين كان أمامهم طريقان : إما أن يعودوا مباشرة إلى الأصول الإغريقية فى لغتها اليونانية القديمة — وهذا أمر صعب للغاية ، لأنه كان يتطلب البحث الدؤوب عن المخطوطات وإجادة لغة قديمة لم تعد جارية على الألسنة ، وإما أن يرجعوا إلى التراث الإغريقى ، الموجود فى اللغة السريانية الحية فى ذلك الوقت ، والمتوافر لدى الرهبان المسيحين فى الأديرة — وهذا هو ما حدث على نحو واسع . لذلك لم يكن غريباً أن تنتشر فى بداية عصر الترجمة المؤلفات الإغريقية المنقولة عن اللغة السريانية

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ٢٨ ، ٢٩ .

الوسيطة ، والتى احتفظت بالتراث الإغريقى الذى لاءم العقيدة المسيحية حينئذ ، وأدخل عليه الرهبان ماشاء لهم من تعديلات .

وأوضح مثال على ما تم فى عملية الخلط هذه هو ما عرفه المسلمون عن كتاب « التفاحة » لأرسطو . وهو كتاب يتحدث عن النفس الإنسانية وخلودها ، وتنطق فقراته بأنه بعيد كل البعد عن فلسفة أرسطو الحقيقى . أما الكتاب الثانى ، فهو كتاب « الربوبية » أو « أثولوجيا أرسططاليس »الذى يقرر أن المعرفة الحقة لا تجىء عن طريق المنطق ، والتدرج من المحسوسات إلى المعقولات ، وإنما تتأتى بلون من الفيض الذى يغمر النفس ، بعد أن تكون قد تطهرت من الرذائل والأخلاق الذميمة .[1] وتلك فكرة تختلف تماماً مع مذهب أرسطو كله . غير أن المسلمين تلقوها — عن طريق اللغة السريانية — كما هى ، وكان لها أكبر الأثر فى تفكير اثنين من أكبر فلاسفتهم ، وهما الفارابى وابن سينا ، فظل الحال على ذلك ، حتى جاء ابن رشد ، فأعاد ترجمة أرسطو الحقيقى ، مستبعداً بالتالى ماألصق به من أفكار غريبة عنه ، ومبيناً ماوقع فيه أسلافه من الخطأ فى فهم مذهبه .[2]

وهكذا يتضح لنا أن المترجمين المسيحيين كانوا هم السبب الأول والحقيقى فى مسألة عدم التوثيق ، التى ارتبطت بحركة الترجمة إلى العربية فى مرحلتها الأولى ، فضلاً عن أنه ينبغى أن تلقى عليهم مسئولية أخرى ، هى عدم ترجمة كل أجزاء التراث الإغريقى

(١) السابق ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٢) السابق ، ص ٣٠ ، ٣١ .

إلى اللغة العربية ، كالملاحم والأدب المسرحي مثلاً ، وقد يقال إنهم راعوا شعور المسلمين حينئذ لأن هذه الأشكال الأدبية تمتلئ بالحديث عن الآلهة المتعددة ، وتصارعها فيما بينها ، ومع البشر . لكننا نميل إلى أن المسلمين ، فى ذلك الوقت ، كانوا أوسع أفقاً من أن تغيب عنهم حكمة تلك الأعمال . فقد سبق أن ترجم لهم ابن المقفع (١٤٥ = ٧٦٢) كتاب « كليلة ودمنة » الذى يمتلئ بالصراع بين الحيوانات ، وكان إعجابهم به شديداً . كما أبدع العرب فيما بعد « ألف ليلة وليلة » وهى مليئة بصراع الجن والعفاريت ، وظلت هى الأخرى أثيرة لديهم .

إننا نستطرد إلى هذه النقطة ، التى لم تدرس بعد دراسة كافية ، لكى نوضح فقط أن المسلمين لم يكن أمامهم فى بداية عصر الترجمة كل عناصر القضية . وأن أولئك المترجمين ، الذين وضع المسلمون تحت تصرفهم كل الإمكانات لإنجاز عمل رائع ، هم الذين قصروا — أحياناً — فى عدم التوثيق ، وأحياناً أخرى فى عملية الاختيار . وإن كان هذا أو ذاك لا يمنعنا من الإشادة الدائمة بالدور الحضارى الذى قاموا به ، ونجحوا بالفعل فى كثير من جوانبه .

رابعاً : دعوى التلفيق

يقال عن الفلسفة الإسلامية إنها ظلت طول حياتها فلسفة انتخابية ، قوامها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق ، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون استمداداً من معارف السابقين ، لاابتكاراً .[1]

(١) دى بور ، السابق ، ص ٣٤ .

وهذه المقولة تصدق — إلى حد ما — على مجال الفلسفة التقليدية ، ذات الاستلهام اليونانى . لكنها لاتنطبق بحال ما على معظم المجالات الأخرى التى ذكرناها فى الفصل الأول . ومع ذلك فإننا إذا استعرضنا أعمال الفلاسفة المسلمين من أمثال الكندى والفارابى وإخوان الصفا وابن سينا ، لوجدنا أن إنتاج كل منهم ينقسم إلى قسمين رئيسين : الأول يختص بمحاولة عرض الفلسفة الإغريقية ، وتقديمها إلى المسلمين ، سواء بالتلخيص أو الشرح أو التعليق ، والثانى يختص بأفكاره هو ، التى أفادت بالضرورة من القسم الأول .[1]

ويكفى دليلاً على هذه الفكرة أن نستعرض بعض أسماء وموضوعات الكتب والرسائل التى تركها أى فيلسوف مسلم ممن ذكرناهم وليكنْ الفارابى ، الذى أطلق عليه لقب « المعلم الثانى » إشارة إلى علو مكانته فى الفلسفة ، بعد أرسطو مباشرةً الذى أطلق عليه العرب لقب « المعلم الأول » .[2] فالفارابى يقوم بشرح أرسطو كما فى « المقولات » و « العبارة » ، أو يحاول بيان قصده ، كما فى « الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة » أو توضيح علم معين كما فى كتاب « القياس » ، أو « الجدل » .

(١) تجدر الإشارة هنا إلى أن « فَصْل » الجانب التقديمى عن الجانب الإبداعى لدى الفلاسفة المسلمين يعتبر من أهم الموضوعات التى تعتبر ذات فائدة كبرى فى تأكيد أصالة الفلسفة الإسلامية .

(٢) « عندما سئل الفارابى مرة : أأنت أعلم أم أرسطو ؟ قال : لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه » نقلاً عن د . حسن حنفى فى مقاله « الفارابى شارحاً أرسطو » ص ٧١ — الكتاب التذكارى للفارابى — الهيئة العامة للكتاب — القاهرة ١٩٨٣ .

فإذا انتقلنا إلى مؤلفات أخرى للفارابى مثل « تحصيل السعادة » وجدناه يعرض أولاً رأيه فى الموضوع ، ثم يتبعه برأى كل من أفلاطون وأرسطو « فالفلسفة اليونانية تالية للفلسفة الإسلامية ، وليست سابقة عليها ، وهى نتيجة عنها ، وليست مصدراً لها »[١] وهو يفعل نفس الشئ ، أو قريباً منه فى « مقالة فى معانى العقل » [٢]

لكنه فى مؤلفات مثل« التنبيه على السعادة » لا يذكر أفلاطون ولا أرسطو ، بل يعتمد على فكرة الحسن والقبح والعقليين ، وهى نظرة إسلامية خالصة ، تعرض لها المعتزلة من قبل . وفى « آراء أهل المدينة الفاضلة » لاتوجد إشارة واحدة إلى أى فيلسوف يونانى ، مع تأثر الفارابى فيه بأفلاطون ، ولكن المادة إسلامية ، والتصور فى النهاية إسلامى . وفى « نصوص الحكم » يتحدث الفارابى عن ٦١ مسألة ، ليس فيها إشارة واحدة إلى أى فيلسوف يونانى ، وكلها موضوعات فى المنطق والطبيعيات والإلهيات ، والكثير منها إسلامى خالص ، يتناول النبوة ، والوحى ، والمعجزات ، والملائكة ، واللوح ، والقضاء ... الخ . وهنا تظهر الآيات القرآنية لتأييد وجهة نظر ، ويجرى الاستشهاد ببعض الشخصيات التاريخية الإسلامية كأبى بكر وعمر لتقوية فكرة نظرية .[٣]

وإذن ينبغى أن نفصل بين عرض الفيلسوف المسلم للفكر الفلسفى الإغريقى ، وبين إنتاجه الخاص به . وهذا يستلزم منهجاً

---

(١) السابق ، ص ١٣٠ .

(٢) السابق ، ص ١٣٣ .

(٣) السابق ، ص ١٤١ .

محدد الخطوات ، يقوم على تحليل كل مصنف ينتمى إلى القسم الأول ، على حدة ، وإرجاع كل عنصر إلى نظيره فى الفلسفة الإغريقية [1] ، ثم القيام بعد ذلك بعملية تركيب ، يظهر منها مدى إستيعاب الفيلسوف المسلم لتلك الفلسفة ، وطريقته الخاصة فى عرضها ، أما القسم الثانى فيتجه البحث فيه إلى الكشف المباشر عن الأسس التى يقوم عليها مذهب الفيلسوف نفسه ، وعلاقة هذه الأسس بما ورد فى الشروح من ناحية ، وبما تطلبته البيئة الخاصة التى عاش فيها الفيلسوف من ناحية ثانية .

عندئذ يمكننا أن نميز الأصل من الدخيل ، والمذهب من روافده وظروفه . والواقع أن مذهب أى فيلسوف لايكاد يخلو من عناصر أجنبية موجودة فيه ، بل أحياناً مايقتصر المذهب الفلسفى على كونه « تركيباً جديداً » لعناصر كلها قديمة . فهل يمكن ، والحالة هذه ، أن نصفه بالتلفيق ؟ !

ومع ذلك ، فإن استعانة فلاسفة المسلمين بالعناصر الأجنبية يكاد يقتصر على جيل الرواد الذين وقع على عاتقهم مهمة نشر الفلسفة فى العالم الإسلامى . وقد وجد هؤلاء من الضرورى أن يستمدوا من مصادر كثيرة ، كان من بينها المصدر الإغريقى ، لكنهم مالبثوا أن أدمجوه فى بناء فكرى خاص بهم . وقد رأينا من قبل أن رجوع

---

(١) هذه الطريقة كان يطبقها معنا المستشرق الفرنسى الكبير روجر أرنالديز فى محاضرات الفلسفة الإسلامية التى كان يلقيها فى جامعة السوربون أعوام ٧٧ ، ٧٨ ، ١٩٧٩ . والجدير بالذكر أن منهج التحليل اللغوى للمصطلحات الفلسفية العربية كان يؤدى إلى نتائج باهرة فى هذا الصدد .

هؤلاء الفلاسفة إلى مصادر أجنبية لم يتحول إلى لون من التبعية المطلقة ، أو فقدان الأصالة الشخصية ، وإنما كان هذا الرجوع نفسه أحد العوامل التى زادت من توسيع نظرتهم إلى المشكلات التى عالجوها .

فإذا أضفنا إلى ماسبق أن دعوى التلفيق ، وغيرها ، إنما تنحصر بصفة خاصة ، فى مجال الفلسفة التقليدية ، ذات الاستلهام اليونانى ، اتضح أن هناك من المجالات الأخرى مايسلم وجه الأصالة فيه . وحسبنا أن ننبه إلى حقيقة هامة ، اتصلت بتاريخ الفلسفة فى الإسلام ، وهى أن هذا المجال المذكور قد ظل دائماً موضع شك من جمهور المسلمين وموضع هجوم من أكثر علماء الدين ، الذين رأى معظمهم أن الفكر الصحيح ينبغى أن يستمد من القرآن الكريم ، وسنة الرسول ﷺ ، وآراء السلف ، كما ظهرت فى أقوالهم المأثورة ، أو طرائق معالجتهم للمشكلات .

الوضع القديم يتغير :

لاشك فى أن القرن العشرين قد شهد فى مجال الاستشراق تحولاً ملموساً . فقد ظهر جماعة من المستشرقين الأكثر تمكناً من اللغة العربية وآدابها ، والأكثر استيعاباً للثقافة الإسلامية وفروعها ، والأكثر تطبيقاً لأصول المنهج العلمى الحديث ، الذى سجل نجاحاً كبيراً فى مجال الدراسات الإنسانية . وفى الوقت نفسه ، كان قد تم طبع عدد كبير من مخطوطات التراث الإسلامى فى شتى الميادين ، فأصبح فى أيدى هؤلاء المستشرقين مادة غنية ، عكفوا على دراستها

وتحليلها[1] . وقد واكب هذا كله ماحدث فى الشرق الإسلامى نفسه من نهضة سياسة وفكرية عمّت كل مظاهر الحياه ، كما برز فيه جماعة من كبار المصلحين الذين راحوا يدعون الشعوب العربية والإسلامية إلى التحرر من سيطرة الغرب ، والتمسك بمصادر دينهم الأصيلة ، وضرورة إحياء تراث أسلافهم القدماء [2] .

وفى هذا الجو الجديد بدأت تلمع أسماء الشخصيات الكبرى التى كان لها فى تاريخ الفكر الإسلامى أثر واضح [3] . وزادت صلة العالم العربى بأوربا ، فاستدعت مصر للتدريس فى جامعتها الحديثة بعض كبار المستشرقين ، كما تعددت رحلات الطلاب العرب إلى الغرب ليتعلموا من مناهجه الحديثة ، وهناك كتبوا أبحاثهم — من وجهة نظر إسلامية لأول مرة — بلغة الغرب نفسها [4] . عندئذ فقط بدأ الوضع القديم يتغير ، ولم يعد مقبولاً أن تثار دعوى بلا دليل ، أو تعرض فكرة دون نص يؤيدها . ثم كانت الحرب العالمية الثانية (٣٨ — ١٩٤٥) نقطة تحول هام فى تاريخ الاستشراق نفسه ، فقد هزت ثقة علماء الغرب جميعاً بعالمهم المتفوق مادياً ، وبدأوا يعيدون النظر من جديد إلى الشرق الإسلامى بقدر أكبر من التعاطف الضرورى لنشأة واستمرار أى معرفة حقيقية .

(١) انظر : نجيب العقيقى : المستشرقون جـ ١ ص ٨٤ ، ١٦٠ .

(٢) انظر : أحمد أمين : زعماء الإصلاح : المقدمة ، والخاتمة .

(٣) كالغزالى وابن رشد وابن خلدون .

(٤) أشرنا من قبل إلى أن طه حسين كان هو أول طالب عربى يناقش رسالته بالفرنسية عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية فى جامعة السوربون سنة ١٩١٧ .

أما العامل الحاسم فى تحوُّل الوضع القديم ، فإنه يتمثل فى قيام مجموعة من الدارسين ، إبتداءً من الأربعينات فى هذا القرن ، بالتخصص الدقيق فى مجالات الفلسفة الإسلامية :

تخصص **أبو العلا عفيفى** فى التصوف ، ودرس بصفة خاصة محيى الدين بن عربى .

وتخصص **إبراهيم مدكور** فى الفارابى ، كما درس منطق أرسطو وأثره فى العالم الإسلامى .

وتخصص **محمد مصطفى** حلمى فى موضوع الحب الإلهى ، ودرس ابن الفارض ، أشهر المعبرين عن هذا اللون .

وتخصص كل من **محمد عبد الهادى أبو ريدة ، وأحمد فؤاد الأهوانى** فى فلسفة الكندى .

وتخصص **عثمان أمين** فى الدعوة الإصلاحية التى قام بها الإمام محمد عبده ، كما زود المكتبة العربية بمؤلفات الفيلسوف الفرنسى ديكارت (١٦٥٠) .

وتخصص **محمود قاسم** فى فلسفة ابن رشد ، وتأثيرها فى توماس الأكوينى (١٢٧٤) أحد أعلام الفلسفة المسيحية .

وتخصص **على سامى النشار** فى نقد المسلمين ، وعلى رأسهم ابن تيمية ، لمنطق أرسطو ، كما تتبع نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام .

وتخصص **عبد الحليم محمود** فى التصوف السنى ، ودرس مجموعة من أعلامه ، فى مقدمتهم الحارث المحاسبى .

وتخصص **محمد دراز** فى الأخلاق الإسلامية ، واستطاع بنجاح أن يستخلص من القرآن الكريم نظرية أخلاقية متكاملة .

وتوالت جهود عبد الرحمن بدوى فى مجالات متعددة ، ألقت الضوء على التأثيرات الإغريقية ، والأفلاطونية المحدثة فى الفلسفة الإسلامية ، كما نشر عدداً من النصوص العربية الأصيلة ، وترجم كثيراً من الفلسفة الغربية . فقدم إضافة قيمة إلى الفلسفة الإسلامية ذاتها .

ثم تلا هذا الجيل الرائد جماعات كثيرة من تلاميذهم ، تخصص كل منهم فى مجال معين ،وأصبحت دراساتهم تقف على قدم المساواة مع دراسات المستشرقين ، وتتميز أحياناً عنها بفضل الدقة فى الاستقصاء ،والتعمق فى فهم النصوص ، بالإضافة إلى جودة الاستنباط ، وتنظيم الأدلة ، وصقل النتائج . وهكذا يمكن القول بأن دراسة الفلسفة الإسلامية فى الوقت الحاضر تشهد فى العالم العربى ازدهاراً طيباً . وتقوم الجامعات العربية بدور كبير فى هذا الصدد ، فهى تنشئ كراسى الفلسفة ، وتنوع تخصصاتها سواء منها الغربية أم الشرقية القديمة أو الحديثة أو المعاصرة . وهذا كله مفيد لإخصاب الفلسفة الإسلامية ذاتها .

لم يعد أحد اليوم — فى الثمانينات — يشكك فى العقلية العربية ، أو يقلل من شأن الفكر الإسلامى ، بل على العكس ، زاد احترام التراث الفلسفى ، وتعددت طبعات الكتاب الواحد . وهذا يدل على أن جيلاً كبيراً من القراء قد بدأ يهتم ، ويستجيب ، كما أن إهمال الفكر الفلسفى لم يعد له مكان فى العالم الإسلامى المعاصر . وتلك نقطة على جانب كبير من الأهمية ، فنحن نعرف أن الفلسفة الإسلامية قد عاشت لفترات طويلة غريبة فى المجتمع الإسلامى ،

وتوالت عليها حملات الفقهاء من ناحية ، ونكبات الحكام من ناحية أخرى .وفى كلا الحالين ، كان سخط الجمهور على المشتغلين بها يبلغ أحياناً حد الرفض القاطع ، والإهمال الشديد (١) .

لكننا يمكن أن نقول اليوم باطمئنان إن الفلسفة الإسلامية تنعم بالكثير من الاستقرار ، بل الرعاية (٢) . وهذا يدفع المشتغلين بها إلى بذل مزيد من الجهد فى نشر مخطوطاتها ، وتحليل مادتها ، ومحاولة إعادتها إلى مكانها اللائق فى بنية الفكر الإنسانى .

ومن الطبيعى أنه كلما أقبل الدارسون الجدد على الفلسفة الإسلامية بالدرس والتحليل كشفت لهم عن كنوزها المطمورة ، وظهرت أصالة مفكريها الذين واجهوا مشكلات واقعهم ، وأقدموا على حلها ، فى معظم الأحيان،بكل ما تيسر لهم من وسائل .

ولا تقتصر أهمية الفلسفة الإسلامية على ارتباطها بفترة تاريخية معينة ، بل إن مناهجها المتعاونة والمتكاملة يمكنها أن تقدم للمجتمع الإسلامى — فى الوقت الحاضر — أسلوباً « إسلامياً » للتفكير ، وتزود أبناءه بتجربة غنية ، فضلاً عن منحهم الثقة فى أنفسهم ، ودفعهم إلى مواصلة الطريق الذى مهده الأسلاف من قبل .

وإذا كان الغرب يزهو بأمثال فرانسيس بيكون (١٦٢٦) ،

---

(١) تعتبر دراسة هذا الموضوع — فى رأينا — لازمة ، لأن نتيجتها سوف تحدد لنا مدى اتصال المجتمع الإسلامى أو انفصاله عن الحركة الفكرية الموجودة فيه .

(٢) تخصص بعض الدول العربيه — حالياً — وأهمها مصر ، جوائز تشجيعية للمشتغلين بالفلسفة الإسلامية .

، ديكارت(١٦٥٠) ،وروسو(١٧٧٨) ،وفولتير(١٧٧٨) ،وسبينوزا (١٦٧٧) ،وليبنتز(١٧١٦)،فليس أقل من أن يزهو الشرق الإسلامى بأمثال الفارابى ، وابن سينا والبيرونى(٤٢١ = ١٠٣٠)والغزالى ، وابن طفيل وابن خلدون . ومن المهم فى هذا الصدد ضرورة القيام بالمقارنات بين هؤلاء وأولئك ، حتى يظهر أمام الجيل الجديد أن ماضى الأمه الإسلاميه يدعو إلى التفاؤل بمستقبلها .

ومع ذلك ، فإن للفلسفة الإسلامية شخصيتها الواضحة ، يقف على ذلك من اتصل بها ، فهى تقوم على أساس دينى قوى ، وعندما نتحدث عن هذا الأساس الدينى ينبغى ألا يفهم من ذلك أن الدين مناقض للبحث العقلى الحر ، بل على العكس ، كان الدين الإسلامى بالذات دافعاً لهذا البحث ، و مشجعاً العقل على ارتياد مظاهر الكون ، واكتشاف أسراره . وليس عيباً أن يقرر الدين أنه كلما تعمق العقل فى بحث أسرار الكون زاد قربه من خالقه ، فهو لا يضع قاعدة مغلقة ، وإنما يقرر معالم تجربة مؤكدة .

تنفتح الفلسفة الإسلامية كذلك على الثقافات السابقة عليها كالفلسفة الإغريقية ، أو الأفلاطونية المحدثة ، وتتصل بعض محالاتها بالمسيحية واليهودية ، وتتأثر بكل ذلك ، ولكنها لا تفقد أبداً شخصيتها الأصيلة ، بل إن المؤثرات المختلفة ماتلبث أن تذوب فى بناء هذه الفلسفة ، وتصبح جزءاً منها ، ويكفى للتمثيل على ذلك أن نشير إلى فكرة « المدينة الفاضلة » التى تخيلها كل من أفلاطون والفارابى . فما أن ينتهى الباحث من تحليلهما معاً حتى يتبيَّن له قيام فكرة الفيلسوف المسلم على أسس خاصة به ، وذلك على الرغم من

تأثره الواضح بفكر الفيلسوف الإغريقى فى هذا الصدد .

* *

وأخيراً فإن أصالة الفلسفة الإسلامية لن تتأكد بمحاولة الرد على من ينكرها ، وتفنيد دعواهم ، فإن الاشتغال بذلك قد يكون مضيعة للوقت ، وإهداراً للجهد فى غير موضعه ، وإنما يتأتى — فى رأينا — من البحث المباشر فى نظرياتها ، والكشف المستمر عن جوانب أصالتها المتنوعة ، وتحليل عناصر القوة فيها .

* * *

الفصل الثالث

إحياء الفلسفة الإسلامية

تمثل الفلسفه الإسلامية قمة النشاط العقلى فى الحضارة الإسلامية . ومن الطبيعى أن تربط بفترات ازدهار هذه الحضارة وانحدارها . ويكشف التاريخ عن أنها شهدت عصوراً ذهبية ، كما مرت بأوقات عصيبة ، وأحياناً خانقة . ولكنها ظلت فى جميع الأحوال معبرة عن الاتجاهات الفكرية فى العالم الإسلامى .

لقد قيل إن نكبة ابن رشد[1] ، التى وقعت فى نهاية القرن السادس الهجرى . كانت بداية النهاية للفكر الفلسفى فى الحضارة الإسلامية . وهذا حق . فقد دخل العالم الإسلامى بعدها مباشرة مرحلة طويلة من الركود العقلى ، وتقلص إلى حد كبير مستوى الابتكار فيه ، واقتصر النشاط الذهنى فى مجال التأليف على الشروح والمختصرات ، كما انتشرت « المنظومات » فى مجال التعليم ، وهى التى اتجهت إلى تحفيظ التلاميذ مبادئ العلوم وتكرارها دون حثهم على مناقشتها أو الإضافة إليها[2] .

ولاشك فى أنه قد تدخلت عوامل كثيرة ومتشابكة لزيادة وضع

(١) عندما غضب أبو يوسف يعقوب ، أمير الموحدين ، على ابن رشد ، أمر باعتقاله ، ونفيه فى إحدى القرى الصغيرة ، وإحراق كتبه ، ثم أصدر منشوراً لعامة المسلمين ينهاهم فيه عن قراءة كتب الفلسفة ، أو الاشتغال بها . انظر : « ابن رشد وفلسفته الدينية » د . محمود قاسم ص ٢١ — ٣٠ ط الأنجلو — القاهرة ١٩٦٩ .

(٢) انظر مناقشة هذه القضية فى « ظهر الإسلام » لأحمد أمين ص ١٩٠ ومابعدها جـ ٤ — ط خامسة . النهضة المصرية ١٩٨٢ . وكذلك فى مقدمته الرائعة لزعماء الإصلاح .

العالم إسلامى سوءا . فالحركة السياسية مقيدة فى ظل حكم عسكرى صارم ، لايهتم الا بمصلحتة وبقائه ، والاقتصاد الإسلامى مكتوف بالكثير من المحاذير ، وأهمها الخوف من مصادرة الملكيات الخاصة ، والعلماء عاجزون-إلا فى النادر - عن المطالبة بحقوق الجماهير المغلوبة على أمرها . أما الصعود إلى السلطة أو امتلاك الثروة فمرهونان بضربات الحظ العابرة ، أو المهارات الفردية التى لا يحكمها قانون مطرد . ومن الطبيعى ، فى مثل هذه الظروف ، أن تجنح الشعوب إلى التواكل ، وتنفر من العمل المثمر ، وتعتقد فى الخرافات ، مع عدم الأخذ بأسباب التقدم الحقيقية ، وصمّ الآذان عن أية دعوة للإصلاح .

ومن المؤسف أنه بينما كان العالم الإسلامى يمر بهذه المرحلة ، ابتداءً من القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) راحت أوربا تتلقف منه الشعلة ، وتتقدم بخطى ثابتة على طريق الحضارة الصحيح ، حتى وصل بها الحال إلى الطمع فى ممتلكات العالم الإسلامى نفسه ، واحتلال بلاده الواحدة بعد الأخرى .

لم يتنبه العالم الإسلامى للحال التى وصل إليها تماماً إلا عندما فوجئ بحملة بونابرت التى جردها لغزو مصر والشام فى نهاية القرن الثامن عشر الميلادى (١٧٩٨ — ١٨٠١) لكنه حين استفاق من الصدمة ، أسرع بإرسال البعوث التعليمية — فى عهد محمد على حاكم مصر — إلى أوربا لتتعرف على سر تقدم شعوبها . وقد نجح هؤلاء المبعوثون فى مهمتهم إلى حد كبير ، وعادوا إلى وطنهم ليعملوا على إعادة البناء المتداعى كما ينبغى ، واقترحوا وسائل مختلفة للإصلاح

المادى ، وأتاح لهم الحاكم الملهم الإمكانيات اللازمة لتنفيذها ، وبذلك وضعوا أساس النهضة الحديثة ، التى ظهرت آثارها مع بداية القرن العشرين[1] .

وكان على العالم الاسلامى ، وفى مقدمته الشعوب العربية ، أن يتحرر أولاً من الاستعمار الأجنبى ، قبل أن يستكمل مقومات نهضته الحقيقية . وحدث فى أواخر القرن التاسع عشر ، أن وفد إلى مصر مصلح كبير ، هو جمال الدين **الأفغانى** (١٣٣٨ — ١٨٩٧) فكان كالريح العاصفة ، أيقظ عقول المصرين إلى ضرورة التخلص من الاستعمار الغربى ، وضرورة تخليص الشعوب الإسلامية من حالة الخمول التى ترقد فيها . وبذلك تبلورت دعوة الأفغانى فى مبدأين كبيرين :

ا — تحرير بلاد المسلمين من المستعمر الغربى (والانجليزى بالذات) .

ب — تحرير عقولهم من الخرافات والأوهام التى لحقت بدينهم .

يقول المؤرخ الكبير عبد الرحمن الرافعى : « ظل الشرق قرونا وأجيالاً رازحاً تحت نير الجمود الفكرى ، والتأخر العلمى ، والاستعباد السياسى ، وبقى فى سبات عميق ، إلى أن قيضّ الله الحكيم جمال الدين الأفغانى ، فنفخ فيه روح اليقظة والحياة ، وأهاب

(١) يكفى أن نشير من ذلك إلى تنظيم الجيش ، وتدريب وحداته التى بدأت تتكون من أبناء الشعب المصرى تبعاً لنظام التجنيد ، وإنشاء المدارس المدنية (بالإضافة إلى التعليم الدينى واللغوى فى الأزهر) فى المجالات الحيوية كالطب ، والهندسة ، وإنشاء دار الكتب المصرية .

بالنفوس أن تنهض وتتحرك ، وبالعقول أن تستيقظ ، وبالامم والجماعات أن تتطلع إلى الحرية ، فكانت رسالته إلى الشرق مبعث نهضته الحديثة »[1] .

وعلى الرغم من أن الأفغانى قد ركز اهتمامه على تكوين تلاميذ يحملون من بعده مبادىء دعوته الإصلاحية ، فإنه قد ترك بعض الكتابات القليلة التى تعتبر من وجهة النظر الفلسفية احياءً لماضى الفلسفة الإسلامية . فقد ظهرت فى الهند طائفة تعتنق مذهب الدهريين ، وتسمى « النتشرية » نسبة إلى الكلمة الانجليزيةnatureومعناها الطبيعة . وقد تردد هذا الوصف حين إقامة الأفغانى فى حيدر آباد ، وعندما سئل عن بيان حقيقة هذا المذهب ، وموقف الإسلام منه ، كتب رسالة « **الرد على الدهريين** »[2] باللغة الفارسية التى كانت شائعة حينئذ بين مثقفى الهند .

وتقوم رسالة الرد على الدهريين على أساس أن الإيمان بالله هو قوام الحياة الدينية الشريفة للإنسان ، وأن مذهب الطبيعيين يتناقض مع ذلك ، فينزل بالإنسان إلى درجة البهائم التى لاهم لها سوى إشباع رغباتها المادية فقط .

أما الإسلام ، فيقوم على أربع قواعد رئيسية :

١ ــ التوحيد الذى يصقل العقول ، ويبعدها عن الأوهام ، ويوحد نظرتها إلى الكون ، ويقتضى هذا طرح أى معبود سوى الله تعالى .

(١) انظر مقدمته لكتاب « جمال الدين الأفغانى : باعث نهضة الشرق » ص ٣ . سلسلة أعلام العرب (٦١) القاهرة ١٩٦١ .

(٢) السابق ، ص ١٤٧ .

٢ ـ المساواة بين جميع البشر ، وفتح طريق الفضل بينهم جميعا ، ومقياس تفوقهم يتوقف على الكمال العقلى والنفسى .

٣ ــ مخاطبة العقل ، وربط سعادة الإنسان بالاستماع إلى صوته .

٤ ــ تعليم المسلمين وتنوير عقولهم بالعلوم والمعارف .

وقد ترجم الرسالة من الفارسية إلى العربية تلميذ الأفغانى الشيخ محمد عبده سنة ١٨٨٠ م . ولاتكمن قيمة الرسالة ــ من وجهة نظرنا ــ فيما اشتلمت عليه من احتجاج عقلى ضد أنصار المذهب الطبيعى ، أو أفكار تتعلق بقيمة الدين الإسلامى ، وإنما فى أنها كانت أول محاولة يقوم بها مفكر إسلامى حديث فى مواجهة فكرة معاصرة له . وهكذا كانت الرسالة إشارة قوية الدلالة للفت انتباه العالم الإسلامى إلى ضرورة الاهتمام بحاضره ، ومواجهة المشكلات المعاصرة التى تعرض له ، بعد أن عاش لفترات طويلة مشغولاً بحل مشكلات الماضى البعيد .

أما الإمام **محمد عبده** ، الذى حمل بعد الأفغانى راية الاصلاح الدينى والاجتماعى والفكرى ، فقد كتب « **رسالة التوحيد** » سنة ١٨٩٨ م ، وهى عبارة عن إعادة صياغة حديثة لأهم مسائل علم الكلام(الإلهيات النبوة ، القرآن ، عالمية الاسلام) . لكننا نعتقد أن تدريس صاحبها لها فى كل من مصر وبيروت ، بالإضافة إلى شخصيته المشعّة قد عملا على تكوين جيل جديد من التلاميذ الأقوياء ، الذين دفعوا الحركة العقلية ــ والسياسية أيضا ــ فى العالم العربى خطوات واسعة إلى الأمام[1] . وحسبنا أن نشير هنا إلى أن كبار الكتاب

(١) نذكر من بينهم على سبيل المثال : مصطفى كامل ، قاسم أمين ، سعد زغلول ـ

والمصلحين الذين ظهروا خلال النصف الأول من القرن العشرين يدينون للإمام محمد عبده ، ولتعاليمه التنويرية بالتكوين ، أو التوجيه ، أو الإلهام[1] .

وكان من بين تلاميذ الإمام محمد عبده : الشيخ **مصطفى عبد الرازق** ،الذى يعتبر بحق رائد دراسة الفلسفة الاسلامية فى العصر الحديث . والسبب فى ذلك يرجع إلى تكوينه الثقافى المتميز ، فقد تم تكوينه الدينى بالأزهر ، ثم سافر إلى فرنسا فاطلع على الثقافة الغربية ودراسات المستشرقين حول الإسلام ، بالإضافة إلى تشبعه بروح أستاذه الإمام .. كل ذلك أهّله ليصبح دارساً أصيلاً للفلسفة الإسلامية ، وصاحب فكر متميز فى إطارها .

ويمكن القول بأن كتابه « **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** » يعتبر أول كتاب منهجى فى هذا الصدد . والكتاب ينقسم إلى قسمين كبيرين : يشتمل القسم الأول على مقالات المؤلفين الغربيين والإسلاميين فى الفلسفة الإسلامية ، ثم يستعرض تعريفها لدى المسلمين ، ويبين صلتها بالدين . أما القسم الثانى فيتتبع بداية التفكير الفلسفى فى الإسلام ، مقارنا بالحياة الفكرية لدى عرب الجاهلية ، ويمضى فى رصد حركة الفكر الدينى التى يمثلها الاجتهاد العقلى فى إطار الفقة الإسلامى ، ثم يؤرخ لاتجاه الرأى ومراحل تطوره فى كل من العصرين : الأموى والعباسى ، وأخيراً ينتهى الكتاب بضميمة فى علم الكلام وتاريخه .

= محمود شلتوت ، محمد شاكر ، مصطفى المراغى .

(١) نحيل القارئ إلى الكتاب القيم الذى ألفه عباس العقاد بعنوان « محمد عبده » سلسلة أعلام العرب . الكتاب الأول فى السلسلة .

ظهر كتاب « التمهيد » سنة ١٩٤٤ [1] . لكنه كان عبارة عن محاضرات ألقاها صاحبه على طلاب الجامعة المصرية خلال عشرين سنة سابقة على هذا التاريخ . وفى هذه الأثناء تتلمذ عليه ، واتصل به ، واستلهم فكره : مجموعة ممن يمكن أن نطلق عليهم – بحق – زعماء الإصلاح الفكرى فى القرن العشرين : أبو العلا عفيفى ، والنشار ، وعثمان أمين ، وأبوريدة ، والخضيرى ، وابراهيم مدكور ، ومحمود قاسم ، ومحمد دراز ، وعبد الحليم محمود ، ومحمد البهى ، وعبدالرحمن بدوى ، ومحمد مصطفى حلمى .

وهؤلاء هم الذين يتكون منهم جيل الرواد ، فى تاريخ الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث ، وهم الذين أصّلوا — على مدى الأربعين سنة الأخيرة — مفهوم هذه الفلسفة ، ونفضوا من فوقها غبار السنين ، كما دافعوا عن أصالتها ضد دعاوى المستشرقين ، وأظهروا ما فيها من جوانب جديرة باهتمام العالم الإسلامى المعاصر ، كما نجحوا أخيراً عن طريق عملهم فى الجامعات المصرية والعربية ، وإلقاء محاضراتهم فى الجامعات الأجنبية أحيانا — أن يبثوا أفكارهم فى أعداد كبيرة من الطلاب ، الذين راحوا يتابعون خطاهم ، ويواصلون رسالتهم .

من الصعب فصل الفلسفة دائماً عن دراستها . وقد أثبت تاريخ الفكر أن عدداً كبيراً من دارسى الفلسفة قد أصبحوا فيما بعد فلاسفة بالفعل ، وذلك لما تميزوا به من منهج محدد فى تناول المشكلات ، ونظرة واضحة فى حلها ، بالإضافة إلى اتجاه فكرى معين يسرى فى مجموع

(١) صدر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر — بالقاهرة — فى ٢٩٥ صفحة ، بدون الفهارس .

أعمالهم[1] . واذا طبقنا هذا المبدأ على تاريخ الفلسفة الإسلامية الحديث ، وجدنا ـــ بالاضافة إلى الأفغانى ومحمد عبده ـــ عدداً من الدارسين الذين جاءوا بعدهما يستحق كل منهم أن يعتبر فيلسوفا إسلامياً بمعنى الكلمة . ومن هنا ، فإننا نرى أن أستاذاً كعبد الحليم محمود قد أصبح يمثل حلقة من تاريخ التصوف الإسلامى فى العصر الحديث ، كما أصبحت أعمال محمد عبد الله دراز تكون لبنة فى صرح الأخلاق الإسلامية ، والنشار داعية جديداً من دعاة المذهب الأشعرى ، ومحمود قاسم مبشرا حديثا بالاتجاه العقلى لدى المعتزلة وابن رشد .

وهكذا تدخل الفلسفة الإسلامية فى الوقت الحاضر مرحلة جديدة ، كما تبدأ بغض الاتجاهات الأخرى فى الظهور ، كالاتجاه السلفى الذى قوى تيّاره فى السبعينات من هذا القرن ، ومازال قويا حتى الآن[2] . وتعود من جديد دعوات غائمة بين الشباب إلى فكر جماعة الخوارج ، أو المرجئه .. يوجد هذا كله ، إلى جوار بعض الاتجاهات الواردة من الغرب كالوجودية[3] ، أو الوضعية المنطقية[4] ، وهى اتجاهات مازالت حائرة فى إيجاد الصيغة الملائمة للتفاعل مع الفكر الإسلامى الأصيل .

لذلك فإن قضية الإحياء تفرض نفسها على دارسى الفلسفة الإسلامية فى الوقت الراهن ، وهى ليست قضية دراسية فقط ،

(١) من الأمثلة الواضحة على ذلك فى الغرب كيركجارد (١٨٥٥) ، نيتشه (١٩٠٠) ، برتراندرسل (١٩٧٠) ، سارتر (١٩٨٠) .

(٢) من المعروف أن المملكة العربية السعودية هى التى تتبنى هذا الاتجاه ، وتشجعه .

(٣) كان د . عبد الرحمن بدوى أشهر من دعا إلى هذا الاتجاه .

(٤) يعتبر د . زكى نجيب محمود هو أشهر من تبنى هذا الاتجاه .

وإنما هى أيضا قضية المجتمع الإسلامى المعاصر ، الذى يسعى للحاق بركب الحضارة المادية الحديثة ، وهو فى الوقت نفسه ، متمسك بتقاليد أسلافه القدماء .

أسس الإحياء :

يمكن القول ببساطة إن إحياء الفلسفة الإسلامية يتطابق مع حركة الإحياء الشامل التى شهدها العالم الإسلامى بصفة عامة ، والبلاد العربية خاصة ، منذ مجىء الحملة الفرنسية إلى مصر والشام فى نهاية القرن الثامن عشر الميلادى . لقد كان لهذه الحملة العسكرية فى ظاهرها من الآثار السياسية والاجتماعية والفكرية على المسلمين مانقلهم من مرحلة تاريخية إلى مرحة أخرى جديدة .

وكانت مصر بالذات أسبق من غيرها إلى تقبل هذه النَّقْلة الكبرى . فعلى الرغم من عدم بقاء الحملة على أرضها أكثر من ثلاث سنوات فقط (١٧٩٨ — ١٨٠١) ، إلا أنها تركت المصريين ، وقد صاروا أكثر اقتناعاً بضرورة اشتراكهم بأنفسهم فى حكم بلادهم ، وأكثر احساساً بتخلفهم المادى الشنيع ، وضرورة استكمال هذا النقص .

أما الجانب الأول فقد سارعوا بحسمه ، عندما اختاروا ، لأول مرة فى تاريخهم ، محمد على والياً عليهم ، وأجبروا بذلك السلطان فى تركيا على إقرار رغبتهم السياسية . وأما الجانب الثانى ، فقد أخلصوا لهذا الوالى الجديد ، الذى وجدوا فيه رغبة صادقة فى الإصلاح ، فقدموا له كل عون ممكن : نجح طلاب البعثات فى مهمتهم التى أرسلوا من أجلها ليتزودوا بسلاح العلم الحديث ،

وأعطى الشعب المصرى من نفسه وجهده وطاعته المطلقة للوالى المصلح ، وخاض أبناء هذا الشعب تحت إمرته أقسى الحروب فى شبه الجزيرة العربية ، وفى السودان ، والشام ، وفى تركيا نفسها . ولم يكن فى حسبان الشعب المصرى أن تستبد أسرة محمد على من بعده بالسلطة ، وأن تعود لمعاملته كما يفعل السلطان فى تركيا . لذلك لم يكن الاحتلال الإنجليزى لمصر سنة ١٨٨٢ سوى انتقال السلطة من سيد أجنبى إلى سيد أجنبى آخر . ومع ذلك ، فما لبث ثورة عرابى (ت ١٩١١) أن قامت فى وجه الخديوى والإنجليز سنة ١٨٨١ . وبالنسبة للإحياء ، فقد أنجبت هذه الثورة واحداً من أكبر شعراء العصر الحديث ، هو محمود سامى البارودى (ت ١٩٠٤ م) الذى عمل على إحياء الشعر العربى فى مجال الأدب ، وتتابعت دعوات الإصلاح السياسى والفكرى والدينى .. على أيدى الأفغانى ، ومحمد عبده ، وهكذا ، جاء القرن العشرون وقد تبلورت خطوط الاصلاح فى أمرين :

أ ــ إحياء التراث الإسلامى ، والعودة إلى منابعه الأصيلة بفهم جديد .

ب ــ ترجمة ما وصل إليه الغرب فى مجال العلوم الحديثة .

وسنفصل الحديث قليلاً فى كل من هذين الجانبين ، اللذين نعتبرهما معاً : الطريق الوحيد أمام العالم العربى والإسلامى ، لكى يعوض مافاته من تخلف ، وينهض لمتابعة حركة العالم من حوله .

أ ــ إحياء التراث

تعود الأمة إلى تراثها فى لحظات ضعفها وانتكاستها . ولكن هذا

لا يحدث دائماً إلا نتيجة وعى كامل بالأخطار المحيطة بها ، فتجد أن اللجوء إلى الماضى هو الطريق الذى يعصمها من تلك الأخطار ، ريثما تستعيد قواها الحاضرة ، وتتهيأ لمواجهة تلك الأخطار . وهذا ما حدث للأمة الإسلامية . فقد أوقفتها الحملة الفرنسية على مدى تخلفها الرهيب عن العصر الذى تعيش فيه ، فأسرعت إلى ماضيها لعلها تجد فيه ما يشد أزرها فى تلك اللحظة العصيبة .

وأمر ثان ، هو أن ماضى الأمة الإسلامية ، بصفة خاصة ، لاينفصل كثيراً عن دينها ، الذى اعتبرته دائماً مصدر قوتها الحقيقية ، والغاية من وجودها . لذلك فقد كانت دعوتها إلى التراث عودة فى الوقت نفسه إلى الدين ، بمفهومه الصحيح . وربما كان هذا هو السر فى تماسك المسلمين حتى اليوم ، وخاصة إذا ما قارنا بين حضارتهم و حضارات أمم أخرى تساقطت مثلها كالحضارة الفرعونية ، أو الإغريقية ، أو الفارسية . فالواقع يثبت أن ماضى هذه الحضارات يكاد ينفصل تماماً عن حاضرها ، ومن ثم فإن حركة الإحياء لدى أى منهم — إذا وجدت — لاتعدو أن تكون بعثاً ثقافياً أو لغوياً فقط ، دون أن تشمل بقية مظاهر الحياة الاجتماعية والروحية والسياسية .

كانت المطبعة التى تركها بونابرت فى مصر هى المركز الذى طبعت فيه بعض كتب التراث الاسلامى : حى بن يقظان لابن طفيل سنة ١٨٨٢ ، وتهذيب الأخلاق لمسكويه فى نفس السنة ، والفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم سنة ١٨٩٩ . غير أن طبع مثل هذه الكتب لم يكن له نتائج ملموسة على مستوى واسع ، نظراً لحالة التعليم فى العالم العربى حينئذ ، فقد كان الأزهر فى مصر (وعلى غراره جامع الزيتونه فى تونس ، ومسجد القروبين فى فاس بالمغرب)

هو مركز التعليم الذى تتطلع إليه جميع طوائف الشعب المصرى . ولم تكن مناهج التعليم فيه سوى صورة مما كان عليه نظام التعليم خلال فترات الضعف السابقة : دراسات دينية تشمل علوم القراءات ، والفقه تبعاً لأحد المذاهب الأربعة ، وأصول الفقه ، والمنطق الأرسطى (فى إحدى الحواشى بدون أى نقد يوجه إليه) ثم فقه اللغة ، والنحو ، والصرف بالإضافة إلى علوم البلاغة ، وبعض مختارات من الأدب العربى القديم .

أما طريقة التدريس ، وهذا هو الأهم ، فقد انحصرت فى قراءة متن من متون هذه العلوم ، وقيام الشيخ بعد ذلك بشرحه للطلاب شرحاً لغوياً فى الغالب ، لايتعرض كثيراً لمضمونه ، كما لا يجرؤ على نقده . واقتصر قياس تحصيل الطلاب بمقدار حفظهم المتون ، وترديدهم عبارات الشرّاح لها . وفى مثل هذه البيئة الجامدة ، لا يمكن أن نلتقى بومضة إبداع ، أو محاولة ابتكار . وإذا وجدت فسرعان ما كانت تنطفئ وسط ما يحيط بها من رتابة وسكون .

لذلك فإن حركة إحياء التراث فى العالم الإسلامى لم تنطلق كثيراً خلال القرن التاسع عشر [1] ، وإنما يمكن التأريخ الحقيقى لها مع مطلع القرن العشرين ، وخاصة عندما أنشئت الجامعة المصرية (١٩٠٨) واستقدم لها مجموعة من كبار المستشرقين [2] ، الذين وضعوا بين أيدى طلابها منهج تحقيق النصوص اليونانية القديمة

(١) لا ينطبق هذا الحكم بالطبع على ما قام به المستشرقون خلال القرن ١٩ من نشر عدد كبير من أمهات التراث الإسلامى والعربى ، نظراً لأن الإفادة الحقيقة من هذه المؤلفات لم تتم فى داخل العالم الإسلامى ، وإنما ظلت مقصورة على أعمال المستشرقين فى أوربا .

(٢) نذكر من بينهم الكونت دى جلازرا ، و لا لاند و ماسينيون .

واللاتينية ، فراح هؤلاء الطلاب يطبقونه على التراث العربى . وأصبح من الضرورى على من يتصدى لهذا العمل أن يكون ملماً بالخط العربى ، وأن يحسن قراءة النصوص القديمة ، وأن يقوم بمقارنة النسخ المختلفة للكتاب الواحد ، مميزاً أجودها وأصحها نسبة للمؤلف ، ثم يتبع ذلك كله بشرح ماغمض من ألفاظ النص ، ويوثق النقول الواردة فيه ، ويخرج آياته القرآنية ، وأحاديثه النبوية ،وأبياته الشعرية ، وفى النهاية ، يضع له مجموعة من الفهارس التى تسهل الانتفاع به ، وتقرب للقراء سبل الإفادة منه .

على هذا المنهج ، تم نشر مجموعة كبيرة من كتب التراث . وما لبث أن ظهر بين الباحثين العرب فى هذا المجال جماعة من كبار المحققين الذين ساهموا فى نشر كنوز الثقافة العربية والإسلامية القديمة ، وأصبحت أعمالهم تتمتع بسمعة علمية ، محلية وعالمية [١] .

أما بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية ، فقد شهدت تقدماً ملحوظاً فى مجال نشر المخطوطات وتحقيقها . فظهرت أعمال كثيرة لمعظم فلاسفة المسلمين ، وبدأت أسماء : الكندى والفارابى وابن سينا ومسكويه وإخوان الصفا وابن رشد والغزالى تتردد بين الناس ، فضلاً عن القيام بدراستها على أيدى المتخصصين . لكننا ينبغى أن نعترف بأن الكثير جداً من أعمال هؤلاء المفكرين مازال مفقوداً حتى اليوم ، أو فى حاجة إلى تحقيق علمى ، يسهل الإفادة منه ، لأنه من المعروف أن أى مخطوطة تنشر تضيف جديداً إلى الحركة

(١) نشير من بينهم إلى الأساتذة : محمود شاكر ، عبد السلام هارون ، أبو الفضل إبراهيم ، السيد صقر ، إبراهيم الإبيارى ، وفى مجال الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة : عبد الرحمن بدوى ، والأهوانى،وأبو ريدة .

العلمية ، كما أن لها تأثيراً على الرأى الذى يتم تكوينه حول صاحبها .

ومن أهم الأحداث التى تمت فى هذا الصدد إكتشاف كتاب « **المغنى** » للقاضى عبد الجبار (ت ٤١٥) وهو أضخم موسوعة فى علم الكلام الاعتزالى تصلنا عن مؤلف معتزلى . يقول د . مدكور (الذى حقق الجزء ١٢ منه) « وهو موسوعة كبرى ، لايبلغ حجمها مؤلف من مؤلفات علم الكلام السابقة . يشتمل على مادة غزيرة ، ويصور الجدل الكلامى فى القرن الرابع الهجرى تصويراً واضحاً ، ويعين على استكمال حلقات مفقودة من آراء شيوخ المعتزلة ، ويأخذ عن بعض كتبهم التى لم تصلنا »[1] .

أما الحدث الثانى فيتمثل فى الانتهاء من تحقيق ونشر كتاب « **الشفاء** » لابن سينا ، (٤٢٨ = ١٠٣٧) ، وهو أضخم موسوعة فلسفية كتبت باللغة العربية ، واشتملت على أجزاء الفلسفة التى أخذها المسلمون عن الإغريق : (المنطق فى تسعة أجزاء ، والطبيعيات فى ثمانية ، والرياضيات فى أربعة ، والإلهيات فى جزئين = ٢٤ جزءاً تتجاوز ستة آلاف صفحة) وقد استمر تحقيق هذا الكتاب الضخم إحدى وثلاثين سنة (١٩٥٢ — ١٩٨٣) وتم على أيدى مجموعة من كبار المتخصصين فى الفلسفة الإسلامية (حوالى عشرين أستاذاً) وصدر فى القاهرة[2] .

وهناك حدث ثالث يجرى الانتهاء منه فى الوقت الحاضر ، وهو تحقيق كتاب « **الفتوحات المكية** » لمحيى الدين بن عربى (٦٣٨ = ١٢٤٠) تحقيقاً علمياً مصحوباً بالفهارس التوضيحية التى تسهل

(١) مقدمة جـ ١٢ من كتاب المغنى بقلم د . إبراهيم مدكور ص (ج) .
(٢) أشرف على هذا العمل : د . إبراهيم مدكور .

الإفادة منه ، وذلك بعد أن ظل لفترة طويلة مطبوعاً طبعاً تجارياً كان بلا شك أحد الأسباب الهامة فى عدم إقبال جمهور واسع من القراء عليه ، وعمل بالتالى على تضارب الآراء حول مؤلفه (١) .

كذلك يجرى حالياً إعداد طبعة محققة من **شروح ابن رشد** (٥٩٥ = ١١٩٨)على مؤلفات أرسطو . وأهمية هذه الطبعة تتمثل فى أنها تصدر فى القاهرة ، ومن المؤكد أنه باكتمالها سوف تُوضع ، أمام الدارسين والقراء معاً ، الجهود الرائعة التى بذلها ابن رشد فى هذا العمل الأصيل (٢) .

يبقى أن نشير إلى أن بعض المصادر الفلسفية الأساسية مازالت فى حاجة إلى إعادة تحقيقها تحقيقاً علمياً ، ومن الأمثلة على ذلك : **آراء أهل المدينة الفاضلة** للفارابى ، و **رسائل** إخوان الصفا ، و **تدبير المتوحّد** لابن باجة . أما الأعمال المخطوطة لمعظم فلاسفة المسلمين فإنها أكثر من أن يشار إليها ، وعلى الباحثين الآن أن يرجعوا لكتاب **سيزكين** القيم « تاريخ التراث العربى » (الذى أكمل النقص الموجود فى كتاب بروكلمان) لكى يقفوا على عناوين المخطوطات الفلسفية فى شتى المجالات ، وأماكن وجودها فى مكتبات العالم المختلفة .

وهكذا يبدو أن حركة إحياء التراث ، رغم ازدهارها النسبى ، تحتاج إلى مزيد من الجهود ، كما أنها — كأى حركة — فى حاجة

(١) يقوم بتحقيق الفتوحات المكية د . عثمان يحيى ، ويتم العمل فيه بين وزارة الثقافة المصرية وال C.N.R.S فى فرنسا .

(٢) بدأ هذا العمل المرحوم د . محمود قاسم ، ويقوم حالياً بإكماله د . بيتر وورث بالاشتراك مع د . أحمد هريدى .

لبعض الترشيد . وملاحظاتنا فى هذا الصدد يمكن أن تتبلور فى اقتراح محدد ، نجمل خطواته فيما يلى :

أولاً : نظراً لصعوبة الظروف التى يتعرض لها المحقق الفرد ، أصبح من اللازم إنشاء مراكز لتحقيق التراث إلى جانب الأقسام العلمية ــ التعليمية فى الجامعات المختصة بالدراسات العربية والاسلامية ، بحيث يشرف كل قسم على المركز الخاص بمجال دراساته .

ثانياً : يلتحق بهذه المراكز بعض طلاب الدراسات العليا ، الذين يلاحظ أنهم مهتمون ومهيّأون لمهمة التحقيق .

ثالثاً : يقسم هؤلاء الطلاب إلى مجموعات ، أو فرق عمل متكاملة ، بحيث يقوم كل منهم بإحدى خطوات التحقيق (كمقابلة النسخ ، أو تخريج النقول ، أو أعمال الفهرسة .. الخ) .

رابعاً : يعاونهم فى هذا العمل جهاز إدارى تكون مهمته الأساسية تزويدهم بالمخطوطات أو مصوراتها اللازمة ، وكذلك توفير المراجع المستخدمة فى عملية التحقيق نفسها .

خامساً : وصل أعمال هذه المراكز بدور النشر المتخصصة فى إخراج كتب التراث ، حتى لا تتحول أعمالها إلى « مخطوطات » أخرى !

سادساً : تنشأ « دبلومات » جامعية يتم منحها فى مقابل قيام الطلاب بعملية التحقيق ، ورصد المكافآت التشجيعية لمن يتفوق فيه .

وفى تصورنا أن تنفيذ مثل هذا الاقتراح ، فى إطار الجامعات العربية ، كفيل بدفع حركة « إحياء التراث » خطوات إلى الأمام ،

تمهيداً إلى بلوغ هدف عزيز على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية،وهو إصدار « المجموعات الكاملة » لفلاسفة المسلمين .

ب ـــ الترجمة

تعتبر الترجمة ـــ فى رأينا ـــ هى الجناح الثانى ، بعد إحياء التراث ، فى النهضة الثقافية والفلسفية الحاضرة . وإذا كان العباسيون قد لجأوا إلى الترجمة كوسيلة للاتصال بالحضارات الأخرى إبّان ازدهار الحضارة الإسلامية ، فنحن الآن أحوج ما نكون إلى هذا الاتصال ، لاسيما وأن العالم العربى والإسلامى يحاول أن يستعيد هذه الحضارة من جديد .

وفى البداية لا بد من ذكر حقيقة هامة ، وهى أنه إذا كان العالم العربى يتجه الآن إلى الغرب للإفادة منه ، فإن الغرب نفسه قد سبق إلى نقل الكثير من الحضارة العربية والإسلامية أثناء إزدهارها فى الأندلس (١) .

كذلك فإنه عندما نتحدث عن الترجمة ، لا ينبغى أن ننظر إليها على أنها « غاية » فى حد ذاتها ، وإنما هى « مجرد وسيلة » لدفع وتطوير وتطعيم حركة التأليف . وإذا ما علمنا أن العالم العربى كله يقدم ١ ٪ من الإنتاج العالمى فى مجال التأليف ، وأن ٧٥ ٪ من هذه النسبة الضئيلة مخصص للكتب المدرسية والجامعية (وهى فى معظمها كتب تعليمية تشتمل فى معظمها على مبادئ

(١) انظر فى هذا الصدد : د . عبد الرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى .

العلوم) أدركنا أن حركة التأليف العلمى والثقافى فى العالم العربى متخلفة إلى حد كبير [1] .

لذلك يجب العمل على إنهاضها بمختلف الوسائل . وفى رأينا أن أهم هذه الوسائل جميعاً هى الترجمة . الموضوع إذن حيوى . وهو يفرض نفسه كضرورة ملحة على حياتنا الثقافية والفكرية المعاصرة ، كما فرض نفسه من قبل على أسلافنا فى العصر العباسى .

لقد بدأت الترجمة فى العصر الحديث بعد خروج الحملة الفرنسية من الشرق . وكانت مصر ولبنان أسبق البلاد العربية للأخذ بها . أما فى مصر ، فنتيجة للبعثات التى أرسلها محمد على إلى أوربا ، وخاصة فرنسا ، وكان الغرض الأساسى منها عسكرياً . وأما فى لبنان ، فنتيجة إنشاء الجامعة الأمريكية ومدرسة القديس جوريف ببيروت ، وتعدد الإرساليات المسيحية للتبشير ، وكان الدافع وراءها دينياً وسياسياً .

والملاحظ أن الترجمة فى لبنان قد غلب عليها الطابع الأدبى والفلسفى ، فى حين غلب الطابع العلمى على بداية حركة الترجمة فى مصر . والسبب كما أشرنا إلى ذلك واضح . فقد كانت الترجمة فى مصر موجهة من الدولة ، وبالتحديد من محمد على نفسه ، ومن هنا كانت خاضعة للاحتياجات العملية ، بينما تولى الترجمة فى لبان نخبة من كبار المثقفين العرب ، لكل ميوله الخاصة ، الأدبية والفلسفية . ومع ذلك ، فقد عادت مصر لتأخذ باتجاه لبنان ، فغلب

(١) النسبة المئوية من عمل منظمة اليونسكو ، وهى مذكورة فى الندوة التى عقدتها مجلة الكاتب الجزائرية (مايو ١٩٧٣) عن مشكلات الكتاب العربى ، ومنها الترجمة .

عدد المؤلفات المترجمة فى الآداب على المؤلفات العلمية . وتشير إحصائية حديثة عن أن ماترجم فى سنة ١٩٧٣ م فى الأدب ١٨٦٠ كتاباً بينما بلغ فى العلوم ٤٧٤ كتاباً(٢) .

ولا شك فى أن هذه الإحصائية تضع أيدينا على أحد جوانب القصور الموجودة حلياً فى مجال الترجمة ، وهو التركيز على جانب الدراسات الإنسانية أكثر من العلوم التجريبية ، أو البحتة ، مع أن الجانبين — كما هو معروف — لاينفصلان ، ولا يمكن لأية حضارة أن تزدهر دون الاعتماد عليهما معاً — وإذا كنا نشاهد الفصل بينهما فى الحياة المدرسية أو الجامعية ، فإنما يحدث ذلك لمجرد تسهيل التخصص لدى كل من العلماء والطلاب .

وتقودنا تلك الملاحظة السابقة إلى تتبع بعض مظاهر القصور الأخرى ، التى صاحبت حركة الترجمة العربية ، ومازال الكثير منها يحدث حتى الآن . وعلى الرغم من أنها تبدو ذات « طابع فنى » خالص ، إلا أنها شديدة الأهمية ، فى المساعدة على وضع تقاليد ثابتة ، ومحترمة من جميع المترجمين ، وهى تتمثل فيما يلى :

١ — عدم ذكر عنوان الكتاب المترجم بلغته الأجنبية ، وأحياناً تغيير العنوان رغبة فى جذب انتباه القارئ ، أو جرياً وراء الصدى الصحفى .

٢ — عدم ذكر اللغة المنقول منها ، والاكتفاء أحياناً بعبارة « نقله إلى العربية » أو « تعريب فلان » .

(١) السابق ، ص ٧٨ .

٣ — عدم ذكر سنة تأليف الكتاب ، ومكان طبعه ، وعلى أى الطبعات أعتمد المترجم العربى .

٤ — عدم التقديم بمقدمة توضيحية ، تلخص مضمون الكتاب ، وتشير إلى الصعوبات ، وتبين قيمة الكتاب فى مجاله .

٥ — عدم التعريف بالأماكن والأعلام والأحداث التى تحتاج إلى تعريف .

٦ — عدم الإشارة فى الهوامش إلى ما يمكن أن يقابله المترجم العربى من كلمات أو تعبيرات غامضة ، أو لايوجد لها مقابل فى اللغة العربية .

٧ — عدم وضع أسماء الأعلام والأماكن بلغتها الأجنبية بجوار ما « يقترح » المترجم لنطقها بالعربية .

٨ — عدم وضع الفهارس التفصيلية فى آخر الكتاب المترجم ، لتسهيل الرجوع إلى موضوع جزئى ، أو تتبع فكرة معينة .

٩ — عدم ترجمة الطبعة الأخيرة من الكتاب الأجنبى ، مع ما نعرفه من سرعة تغير وتطور الأفكار لدى المؤلفين الغربيين فى العصر الحاضر .

١٠ — عدم متابعة الكتب المترجمة بفهارس دورية فى كل بلد عربى على حدة ، وتبادل هذه الفهارس بين البلاد العربية ، تجنباً لترجمة الكتاب الواحد أكثر من مرة .

ومن الواضح أن مراعاة هذه الضوابط سوف يساعد كثيراً على

إرساء تقاليد راسخة ، او شبه راسخة ، لحركة الترجمة ، التى مازالت حتى الآن متروكة لهوى الأشخاص ، ونزعاتهم الخاصة فى اختيار الكتب المترجمة ، وتقديمها للقارئ العربى ، دون أن يكون به إليها حاجة حقيقية .

إن الترجمة — فى اعتقادنا — مسئولية قومية قبل أن تكون مسئولية علمية . وهى تتطلب جيلاً واعياً وعلى درجة عالية من الثقافة والحساسية : يدرك نقاط القوة لدى غيرنا ، ونقاط الضعف لدينا لكى يكمل هذه بتلك . ثم إن الترجمة أمانة ، وهى تقتضى دقة بالغة فى النقل ، وجهداً بالغاً فى التوثيق ، حتى نتجنب ما وقع فيه الأسلاف من أخطاء .

وينبغى أن نعترف بأن دارسى الفلسفة الإسلامية قد قاموا بدورهم فى هذا المجال على نحو جيد حتى الآن . فنقلوا من الفكر الفلسفى فى الغرب عدداً لابأس به من أمهات الكتب ، وعَرَّفوا بالكثير من أعلامه ، كما ترجموا بعض أعمال المستشرقين الذين تعرضوا للفلسفة الإسلامية مباشرة أوعلى نحو غير مباشر . ويكفى أن نشير إلى ترجمة « أبو ريدة » لكتاب دى بور : **تاريخ الفلسفة فى الإسلام** ، ومحمد يوسف موسى لكتاب جولد تسيهر : **العقيدة والشريعة فى الإسلام** ، وعبد الرحمن بدوى لكتاب فلهوزن : **الخوارج والشيعة** ، ولكتاب آسين بلاثيوس : **ابن عربى** ، وترجمة أبو العلا عفيفى لكتاب نيكلسون : **فى التصوف الإسلامى وتاريخه** ، وعادل زعيتر لكتاب رينان : **ابن رشد والرشدية** .

وحسبنا أن نشير إلى أن هناك أعمالاً كبيرة للمستشرقين

فى حاجة ماسة إلى ترجمتها إلى اللغة العربية ، وفى رأينا أنها سوف تمد الدارسين العرب والمسلمين بمادة جديدة للبحث ، وبإسلوب متميز فى منهجه . وفى مقدمة الأعمال التى ينبغى ترجمتها كتاب ماسينون الضخم عن الحلاج (المنقول ٣٠٩ = ٩٢١) ، وهو عبارة عن موسوعة شاملة للتصوف الإسلامى كله [١] .

وكذلك كتاب جولد تسيهر عن المذهب الظاهرى ، وكتاب هنرى كوربان عن الفكر الإيرانى (فى ٤ مجلدات) ، والبحث القيم الذى كتبه آسين بلاثيوس عن تأثير ابن عربى (٦٣٨ = ١٢٤٠) فى الكاتب الإيطالى الكبير دانتى (١٣٢١ م) ، وكتاب أرنالديز عن ابن حزم ، و ليكونت عن ابن قتيبة ، و إيف ماركيه عن إخوان الصفا .

وهكذا نجد أن مجال العمل مازال كبيراً ، وهو محتاج لجهود متعددة ، وخاصة فى مجال الفلسفة الإسلامية فقط . أما ترجمة الأعمال الفلسفية التى تتناول جوانب مختلفة من الفكر الغربى ، فقد تمت هى الأخرى على نحو جيد : ترجم د . فؤاد زكريا **جمهورية أفلاطون** ، وعثمان أمين **تأملات ريكارت** ، ومحمود الخضيرى **مقال فى المنهج لديكارت** ، ومحمود قاسم **بعض أعمال دوركايم** ، وسامى الدروبى : **منبعا الأخلاق والدين لبرجسون**،وحسن حنفى : **رسالة فى اللاهوت لاسبينوزا** ، لكننا نلاحظ أيضاً أن كثيراً من أصول الفكر الغربى لم تترجم حتى الآن ، وحسبنا أن نشير منها إلى مايأتى :

(١) الكتاب بالفرنسية وعنوانه :

La Passion de Husayn ibn Mansur Hallaj, martyre my stique del'Islam, 4Vol. Gallimard, Paris 1975 .

الأرجانون الجديد لفرانسيس بيكون ، والمقالات Les Essais للمونتانى والأفكار لبسكال ، والمونادلوجيا لليبنتز ، والعالم : إرادةً وتمثلاً لشوبنهور .. وتلك فقط بعض الأمثلة لمصادر أساسية فى الفلسفة الغربية مازالت بحاجة لمن يترجمها إلى اللغة العربية ، ولاشك فى فائدتها للفلسفة الإسلامية ذاتها ، وللمشتغلين بها ، فسوف تقدم لها « نموذجاً » مختلفاً فى التفكير ، وتزود أصحابها بحاسة نقدية قوية ، وفى هذا وذاك مايدفع البحث الفلسفى فى العالم الإسلامى خطوات إلى الأمام .

* * *

الفصل الرابع

المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة في الفلسفة الإسلامية

نقصد بالمشكلات الحقيقية فى الفلسفة الإسلامية : تلك المشكلات التى نبعث من حاجة المجتمع الإسلامى نفسه ، فى شتى مظاهرها ، ولم تفرض عليه من الخارج ، أو يكون لها هدف آخر سوى تلبية حاجته الحقيقية . وبالتالى فإن المشكلات الزائفة تكون هى التى أثيرت فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، دون أن تكون انعكاساً لأزمة واقعية ، وكان كل من الدافع لها أو الهدف منها خارجاً عن تلبية حاجة المجتمع الحقيقية .

ولا ينبغى أن يكون مقياس طول المدة أو قصرها داخلاً فى مفهوم المشكلات الحقيقية أو الزائفة . فقد تستمر مشكلة زائفة فى تاريخ الفلسفة مدة أطول مما تستغرقه مشكلة حقيقية ، وبالتأكيد لا يرجع السبب فى ذلك إلى طبيعة المشكلة ذاتها ، وإنما يعود إلى عوامل أخرى خارجة عنها . لذلك فإن المقياس الثانى يتحدد فى الطابع الإنسانى الذى قد يرتبط بمشكلة قصيرة الأمد، ولا يرتبط بالضرورة بمشكلات أطول عمراً فى تاريخ الفلسفة . وفى رأينا أن الدوافع الإنسانية متشابهة إلى حد كبير ، إن لم تكن واحدة فى كل العصور ، وإنما الذى يتغير هو شكلها ، أو طريقة التعبير عنها .

وهناك مقياس ثالث لاختبار المشكلة الحقيقية يتمثل فى إمكانية تصور منهج عقلى للإجابة عن السؤال الذى تطرحه . وهذا يعنى أنه من غير اللازم أن يكون لكل مشكلة ــ فى تاريخ الفكر الإنسانى

بعامة ، أو الإسلامى بصفة خاصة — حل حاسم ، إذ لو كان الأمر كذلك ، لما تابع للفلسفة تاريخ أصلا ، وإنما يكفى أن يتم تصور المشكلة فى دائرة العقل الإنسانى ، وليس خارج نطاقه .

بهذه المقاييس الثلاثة ، سنحاول الآن القاء نظرة على عدد من مجالات الفلسفة الإسلامية للتعرف على ما فيها من مشكلات حقيقية أو زائفة ، محاولين الإشارة فى كل مناسبة إلى ضرورة التركيز على المشكلات الحقيقية ، نظراً لأحقيتها فى الدرس الفلسفى الحديث .

(١)

منذ بداية الفكر الإسلامى ، كانت المشكلة الأساسية هى مشكلة الخلافة ، أو الإمامة . وهى التى انقسم بسببها المسلمون إلى فرقتين كبيرتين هما أهل السنة والشيعة ، ومن الشيعة انفصلت طائفة أخرى هى فرقة الخوارج ، نسبة للخروج على مبدأ التحكيم الذى ارتضاه على بن أبى طالب وأصحابه .

وكان من الممكن ، لو جرت الأمور فى مسارها الصحيح ، أى لو كان الأمويون أكثر تسامحاً مع خصومهم من الشيعة والخوارج ،لأ مكن أن يتكون فكر سياسى على درجة عالية من الكفاءة ، يجرى فيه الحوار بين نظرية ونظرية ، وتنتصر فيه أدلة ، وتنقض أخرى ، ولكن الصراع جرى على مستوى عسكرى أو بوليسى من جانب الدولة الأموية ، التى حاولت أن تخمد صوت المعارضة السياسية بأى ثمن[1] ، فتعقبت الخارجين عليها فى كل فج ،

(١) يكفى أن نشير هنا إلى أن كلا من معبد الجهنى (ت قبل ١٢٦ = ٧٤٣) ومن قبله غيلان الدمشقى (٨٠ = ٦٩٩) (اللذين ناديا بحرية الإرادة أو الاختيار ، وهذا=

بحيث اضطرتهم إلى الصمت الكامل ، كما حدث للخوارج ، أو إلى العمل تحت السطح ، كما حدث لدى الشيعة[1] .

ونحن نميل إلى أن الدولة الأموية ـــ وقد أخلت الساحة تماماً من الفكر السياسى ـــ قد فتحت باب النقاش واسعاً حول مسائل أخرى ، أقل فاعلية فى حياة المسلمين ، إن لم تكن أشد ضرراً على عقولهم وعقيدتهم معا . ومن الأمثلة على تلك : **مشكلة القدر**(هل ما يحدث للإنسان فى هذه الحياة من صنعه هو ،أم أنه قدر مكتوب عليه منذ الأزل ، وتبعاً لخطة إلهية يجرى تنفيذها بكل دقة ؟) يقول الشيخ محمد أبو زهرة :«إذا أثيرت مسألة القدر ثارت حولها عجاجة ، فقد اضطربت فيها العقول ، ووجدت فيها ميدانا للمناقشة والجدل ، واتجه الناس فيها اتجاهات فلسفية أشبعوا ما عندهم من نهمة عقلية ، ولكنهم أوجدوا الناس فى حيرة واضطراب فكرى ونفسى ، ووجد بعض الذين ليس للدين حريجة (توقير واحترام) فى نفوسهم فى القدر اعتذاراً عن مقابحهم ، وتبريراً لمفاسدهم ، فساروا فيما يشبه الإباحية ، وإسقاط التكاليف ، كما يقول المشركون ، وبعض المجوس قبل الإسلام ، وكان الكلام فى القدر يشتد كلما اتسع نطاق الفتن»[2].

=يتضمن مسئولية الحاكم عما يجرى من ظلم وفساد) قد قتل بأمر من الخلفاء الأمويين . انظر : د . ماجد فخرى : مواجهة العرب للفلسفة ـــ المستقبل العربى ص ٢٧١ العدد (٥٨) ١٩٨٣ .

(١) انظر : فلهوزن : الخوارج والشيعة ص ١١١ ترجمة د . عبد الرحمن بدوى ـــ الكويت ١٩٧٨ .

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية حـ١ ص ١١٧ ، ١١٨ دار الفكر العربى (بدون تاريخ) .

ويقول فى موضع آخر : « ولما جاء العصر الأموى ، واضطربت أمور السياسة فى أولها ، وجد فى ذلك المضطرب السياسى جدل فكرى لا يقل عنفا عن هذا المضطرب ، بل كان كلاهما يتغذى من الآخر ، ويستمد منه حياة وقوة »(١)

وكانت المشكلة التالية للقدر ، هي **مشكلة مرتكب الكبيرة** ، أى المسلم الذى يأتى بذنب فاحش : أيعد مؤمناً أم غير مؤمن ؟ أيخلد فى النار أم تلحقه رحمة الله ؟ وفى وسط الحمى التى أصابت الفرق الإسلامية التى تعرضت لهذه المشكلة ، ظهرت طائفة من المسلمين تعلن أنها سوف تمتنع عن إصدار حكم معين فى المسألة ، وترجىء أمر مرتكب الكبيرة إلى الله ، تعالى . وهى طائفة المرجئة . وإذا كان مثل هذا الموقف يعدّ مقبولاً فى إطار المناقشات النظرية فإنه — فى رأينا — يعتبر تخليا عن المسئولية الاجتماعية . فربما كانت المجازفة بالخطأ أفضل منه ، وخاصة فى عصر مضطرب ، يتطلب من كل فرد فيه أن يساهم بفكره ، وأن يبذل أقصى جهده ، لا أن يبتعد عن إبداء الرأى ، مؤثراً السلامة !

وفى الدولة العباسية ، التى بدأت منذ عام ١٣٢ هـ = ٧٤٩ م ، استمرت العداوة للشيعة ، بل ربما زاد اضطهاد آرائهم وأشخاصهم معا . ولكن العباسيين كانوا بحاجة إلى أدوات فكرية أكثر تعقيداً مما كانت تستخدمة الدولة الأموية ، فاستعانوا بالفلسفة الإغريقية ، وما تحتوى عليه من جهاز جدلى متشابك ، فى إثارة ومعالجة بعض المشكلات الأخرى ، التى تتناسب هذه المرة والتطور العقلى لدى الشعوب المحكومة .

(١) السابق ، ص ١١٩

لذلك فإننا نجد الخلاف يتركز حول **صفات الله** تعالى ، وهل هى عين الذات أم لا ؟ ثم هل يعنى تعدد الصفات الإلهية مساساً بوحدة هذه الذات ؟ وداخل النقاش حول هذه المشكلات العويصة برزت « مشكلة خلق القرآن » : إذا كان القرآن كلام الله ، أى صفة من صفاته ، فهل هو حادث مخلوق ، أم قديم مثل الذات ؟ وهى المشكلة التى وقفت الدولة العباسية فيها إلى جانب المعتزلة ضد خصومهم من الفقهاء وأهل الحديث ، وعلى رأسهم الإمام الجليل أحمد بن حنبل (٢٤١ = ٨٥٥) ، الذى لم يقبل أن يطلق على القرآن أنه مخلوق ، ومن أجل ذلك لقى الكثير من العنت والتعذيب .

ومن المعروف أن هذه المشكلة ، التى سميت باسم « فتنة » أو « محنة خلق القرآن » قد اشتعلت فى عصر المأمون ، واستمرت بناءً على وصيته ، طوال عهد المعتصم ، والواثق ، بل إن الواثق شدد من جانبه على ضرورة القول بنفى رؤية الله تعالى ، كما يذهب إلى ذلك المعتزلة . وعندما جاء المتوكل ، رفع هذه المحنة ، بل إنه تحول ، فاضطهد المعتزلة أنفسهم ![1]

وهكذا تلاحظ أن « الدولة » كان لها تدخل ، إما سافر أو مستتر ، فى حماية بعض الاتجاهات الفكرية التى ظهرت بين المسلمين فى إطار علم الكلام ، ونحن نعتقد أن هذا التدخل كان له أثر بالغ فى إثارة بعض المشكلات ، أو التركيز المبالغ فيه عليها ، دون أن يكون لها فى أذهان

(١) استمر حكم المأمون عشرين سنة (١٩٨ ــ ٢١٨ هـ) والمعتصم تسع سنين (٢١٨ ــ ٢٢٧) والواثق خمس سنوات (٢٢٧ ــ ٢٣٢) والمتوكل خمس عشرة سنة (٢٣٢ ــ ٢٤٧) .

المسلمين — حينئذ — أى انعكاس حقيقى ، وذلك لمجرد تحويل اهتمامهم عن المشكلة الأساسية التى تتعلق بنظام الحكم .

(٢)

فإذا انتقلنا إلى مجال الفلسفة التقليدية ، وجدنا الجهود الأولى للفلاسفة المسلمين تدور حول التعريف بالفلسفة الإغريقية . والتعريف لا يعنى فى غالب الأمر الموافقة . لكن الباحث الحديث يندهش من تبنى بعض هؤلاء الفلاسفة لنظرية مثل **نظرية الفيض** (التى تحاول تفسير الصلة بين الله الواحد ، والعالم المتكثر ، فتقوم بفرض مجموعة من العقول والأفلاك المتوسطة بينهما ، وعدد هذه العقول عشرة ، آخرها العقل الفعال الذى يشرف على ما تحت فلك القمر ، أى على عالمنا الأرضى بما فيه من حيوان ، ونبات ، وجماد) .

ومن المعروف الآن أن هذه النظرية تنتسب إلى فلسفة الأفلاطونية المحدثة ، وليس إلى الفلسفة الإغريقية . لكن بعض الفلاسفة المسلمين اعتبروها إغريقية ، وسلموا بها على هذا الأساس ، وراحوا — كما فعل الفارابى ومن بعده ابن سينا — يدخلونها فى بناء فكرتهم عن الخلق . وهى نظرية ساذجة فى حقيقتها ، لكنها معقدة فى ظاهرها . فهل لجأوا إليها لهذا السبب الأخير ؟ لسنا ندرى بالضبط . وعلى أية حال ، فلا بد أن نشير إلى أن ابن رشد (٥٩٥ = ١١٩٨) قد هاجمها ، وأظهر تهافتها ، موضحاً النظرية الإسلامية الأصيلة فى هذا الصدد ، وهى نظرية « الخلق المباشر من العدم » أى بدون وسائط بين الله والعالم ، ومن غير تصور هذا التدرج الذى إن صدق على الأفعال

الإنسانية ، لا ينبغى أن توصف بها أفعال الله تعالى .

ولا يقتصر أثر نظرية الفيض على تفسير مشكلة الوحدة والكثرة ، ولكنه يتعداها إلى **نظرية المعرفة** ذاتها لدى عدد من فلاسفة المسلمين . فبدلاً من أن يقولوا بأن المعرفة تصعد من المحسوس إلى المعقول ، أعلنوا بتأثير نظرية الفيض ، أن المعرفة تهبط من العقل الفعّال إلى الإنسان ، الذى ينبغى عليه أن يتهيأ لاستقبالها .[1] وهذه هذه القضية التى عبر عنها فى بعض الدوائر الأخرى كالتصوف مثلا بمصطلحى « الكسب والوهب » أى المعرفة التى يكتسبها الإنسان بجهده ، والمعرفة التى تهبط عليه كهبة من السماء .[2] وبالطبع تم تمجيد هذه المعرفة الأخيرة ، لأنها ترتبط بفكرة « الاصطفاء الالهى لبعض أفراد قلائل من البشر »[3] فى حين المعرفة الإنسانية ، القائمة على الجهد العقلى المعتمد على الحس ، ظلت مرتبطة بالدنيا ، والأشياء المحسوسة ، المذمومة غالبا ، ومن ثم فقد أهملت بمرور الوقت ، ولم تجد — إلا فى النادر — من يدعو إليها .

لقد أدى إهمال المعرفة الحسية فى العالم الإسلامى إلى أضرار بالغة التأثير . فقد أغفل معظم المفكرين قيمة « **الملاحظة** » كوسيلة ضرورية إلى تلك المعرفة . ومن المقرر أن الملاحظة تهتم بتسجيل الواقع كما هو ، أى دون فكرة مسبقة عنه ، سواء من المعاصرين أم من القدماء

(١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات القسم الثالث والرابع ص ٧٨٩ تحقيق سليمان دينا دار المعارف ١٩٦٩ .

(٢) انظر الباب ٦٢ من عوارف المعارف للسهروردى بهامش إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ٤٤٩ وما بعدها . ط الحلبى ١٩٣٩ .

(٣) الحكيم الترمذى : ختم الأولياء ، تحقيق د . عثمان يحى ط بيروت ١٩٦٩ .

ونتيجة لإغفال هذا المفهوم ، صار « العلم » لدى المسلمين ينحصر فى استيعاب المعارف القديمة ، وتقليبها فى شتى أنواع المختصرات والشروح والألفيات المنظومة والحواشى.. الخ . إننا نقصد بالطبع الفترة الأخيرة وما تلاها من الحركة العلمية فى الحضارة الإسلامية ، ولكننا نعتقد — أيضا — أن ما تم فى هذه الفترة إنما كان نتيجة طبيعية لمقدمات سبقت عليه ، ومهدت بالضرورة له .

وهنا لابد أن نتوقف عند فكرة ، بدأت تشيع لدى بعض دارسى الفلسفة الإسلامية المحدثين ، وهى أن كثيراً منهم — وقد دفعتهم الحماسة لبيان قيمة هذه الفلسفة — ذهبوا إلى أن عناصر المنهج التجريبى كلها (التى وصلت اليها أوربا فى بداية عصر النهضة) موجودة لدى المسلمين . ويدهشنا أنهم يتلمسون هذه العناصر لدى مفكرين دينيين ، بالمعنى المحدّد للكلمة ، من أمثال ابن تيمية[١] ، وابن حزم[٢] ، وابن عربى[٣] . والواقع أن هؤلاء المفكرين — حتى عندما ينقدون منطق ارسطو ، ويدعون إلى استبدال منطق آخر به — يهدفون إلى إقامة تصور « دينى » صحيح ، لا يعتمد بالضرورة على المقولات العقلية الجامدة . وهنا لا بد أن يعيد الباحثون الجدد النظر فى مصطلحات مثل « العلم » « والمعرفة » « والحقيقة » .. الخ . لأن تحديد مدلولاتها من أهم الأمور التى توضح طريق البحث الحقيقى فى هذا المجال ، وحسبنا أن نشير — الآن — إلى أنها تختلف عن مدلولاتها فى مجال العلوم التجريبية .

(١) انظر : د . النشار : مناهج البحث لدى مفكرى الاسلام .

(٢) انظر : د . زكريا ابراهيم : ابن حزم الأندلسى .

(٣) انظر : د . محمود قاسم : الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى .

(٣)

يرى د . أبو العلا عفيفى أن التصوف كان هو الثورة الروحية التى حدثت فى تاريخ الإسلام ، وأنه إنما ظهر لضرورة ملحّة ، وهى ملء الفراغ فى الشعائر الدينية ، التى ركز الفقهاء على صورتها الخارجية ، فتحولت بمرور الوقت ، إلى مجرد شكليات . ومن هنا كان التصوف هو الروح الذى يمنح أداء هذه الشعائر الحياة والدفء اللازمين لاستمرار حيوية العقيدة وقوتها .(١)

ويعتبر د . عفيفى أن هذه الفترة التى شهدت بحق ازدهار التصوف الإسلامى تكادتنحصر فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وفيها برزت مجموعة من أعلام التصوف ، وضحوا مبادئه ، ونشروا دعوته ، ودافعوا عنه ضد أهم خصومه ،وهم الفقهاء ،الذين اعتبروه « بدعة » لم تكن فى أيام الرسول (ﷺ) وصحابته . ولكن الصوفية ردوا على ذلك بأن الروح الدينى كان على ذلك العهد قويا ، ومتسقا مع الأعمال والشعائر ، فلم تكن هناك حاجة إلى التصوف .(٢)

ويضيف د . محمود قاسم أن طبيعة الأمور كانت تقتضى ألا يحدث هذا النزاع بين الصوفية والفقهاء ، إذ كان بالأحرى أن يمتزج التصوف بالفقه ، وأن يصبح الفقهاء أنفسهم صوفية ، والصوفية فقهاء .(٣)

(١) انظر كتابه : التصوف : الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٠٣ .ط دار المعارف ١٩٦٣ .

(٢) السابق ، ص ١١٩ وما بعدها .

(٣) دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٣٤٢ . دار المعارف ط خانة ١٩٧٣ .

والواقع أن هذه المشكلة من أهم ما واجه التصوف الإسلامى ، ومازالت تواجهه حتى اليوم . وهى بحاجة حقيقية إلى أن تدرس بعناية ، وأن يتم فيها الكشف عن حقيقة كل من التصوف والفقه ، ومدى قربه أو بعده من العقيدة الإسلامية الصحيحة .

من المشكلات الحقيقية الأخرى ، مشكلة العلاقة بين التصوف والاتجاهات الفكرية والسياسية التى سادت فى العصور التى ازدهر فيها التصوف ، وكذلك التى انحدر فيها . وتجدر الإشارة ضمن هذه الاتجاهات إلى المذهب الشيعى بتفرعاته وتنظيماته الكثيرة ، داخل مناطق متعددة من العالم الإسلامى ، واصطباغه فى كل منها بطابع خاص .[1]

أما البحث عن أصل كلمة تصوف ، وطرق اشتقاقها ، وهو البحث الذى نجده يشغل معظم دارسي التصوف حتى الآن ، فإنه — فى رأينا — قليل الفائدة . وهو لا يقدم كثيراً لدراسة التصوف نفسه . وأهم منه بكثير أن تتجه الدراسات إلى الكشف عن حقيقة« التجربة الصوفية »،وبيان ما فيها من عناصر الصدق مع النفس ، أو خداع الآخرين . وحيث أن هذه التجربة مازالت مستعصية على الملاحظة المباشرة ، فإن مهمة دارسى التصوف تقتصر — حاليا — على رصدها من الخارج ،أو استقراء نتائجها التى عبر عنها كثير من صوفية المسلمين ، الذين تركوا لنا وثائق هامة فى هذا الصدد . ويكفى أن نشير هنا إلى ما قام به المحاسبى فى

(١) انظر البحث الجيد الذى نشره د . مصطفى كامل الشيبى : الفكر الشيعى والنزعات الصوفية . مكتبة النهضة ببغداد ١٩٦٦ .

كتابه« الوصايا » ، والحكيم الترمذى فى« بدء شأن الحكيم الترمذى » والغزالى فى«المنقذ من الضلال»وابن عربى فى « روح القدس فى مناصحة النفس » .

لقد مر التصوف الإسلامى بأدوار متعددة ، ارتبطت بمراحل تاريخية معينة ، وهى على الترتيب :

— دور العبادة فى عصر الرسول ﷺ والراشدين .

— ’’ الزهد فى عهد الدولة الأموية .

— ’’ التصوف العملى فى عهد الدولة العباسية (وحتى القرن الخامس تقريبا) .

— ’’ التصوف الفلسفى (خلال القرنين السادس والسابع) .

— ’’ الطرق الصوفية (بدءاً من القرن السابع ، وحتى الآن) .

ولا شك فى أن التصوف الإسلامى قد ارتبط — فى كل دور — بالأحداث السياسية والاجتماعية للعصر . ومن المهم حينئذ تتبع هذه العلاقات سلباً أو ايجابا فى تاريخ الأمة الإسلامية . وهنا يحتاج دارس التصوف إلى أن يضيف لثقافته كلا من علم النفس وعلم الاجتماع حتى يتمكن من رصد الظواهر ، والتحليل العلمى للعلاقات .

غير أن التصوف الذى وصف بأنه ثورة روحية فى الإسلام ، يضم بعض العناصر التى تتنافى تماما مع الطبيعة العقلية لهذا الدين ، ومنها على سبيل المثال : موضوع أسرار الحروف الذى يحتل فى التصوف الإسلامى مكاناً كبيرا ، وتعرض له عدد من أعلامه

كالحلاج[١]، وابن عربي[٢] والبونى[٣] ومن المعروف أن الصوفية يعطون لحروف اللغة العربية قيما روحية (أو هكذا تبدو) ويجعلون لها خصائص تأثيرية فى الكون ، بمعنى أن الصوفى بإمكانه أن يستخدم حرفاً ما ، أو عدة حروف ، فى إنجاز أو تعطيل عمل معين . ولا شك فى أنهم يوغلون فى إخفاء مقاصدهم الحقيقية أثناء تعرضهم لهذا الموضوع ، ويحيطونه بستار كثيف من التعمية والغموض[٤] .

ويمكن القول بأن المتصوفة قد استعانوا بهذه الموضوعات ، التى تسربت إلى العالم الإسلامى من الفكر الغنوصى القديم ، ليضفوا على علمهم سمة الخصوصية ، ويوهموا العامة بصعوبة السير فيه دون دليل مرشد ، لذلك فإننا نعتبر هذا الموضوع من المشكلات الزائفة التى لا ينبغى أن تخدع دارس الفلسفة الإسلامية فى الوقت ، فيعطيها جهده دون جدوى .

كذلك تحتاج **الطرق الصوفية** من الدارسين المحدثين إلى لون جديد من الدراسة الميدانية ، التى تسعىَ إلى أماكنها ، تسأل شيوخها وأتباعها ، وتسمع منهم ، وتسجل لهم ، محاولة استخلاص الدوافع الحقيقية لبقاء هذه الطرق حتى وقتنا الحاضر ، وأهم خصائصها الذاتية ، والوسائل التى تتبعها فى جذب أتباعها ، ومدى صلتها بالأصول الصوفية الأولى من ناحية ، وبالدين الإسلامى من ناحية

(١) فى كتابه : الطواسين .

(٢) فى كتابه الكبير : الفتوحات الملكية .

(٣) فى كتابه : شمس المعارف الكبرى ، ويكاد يكون هذا الكتاب مقصوراً على أسرار الحروف .

(٤) انظر : مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٣ وما بعدها ، ط الشعب ، القاهرة .

أخرى[1] .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن التصوف الإسلامى قد تعرض لبعض المشكلات الحقيقية ، ومنها الصلة بين أداء الشعائر الدينية وعمق الإيمان الذى ينبغى أن يصحبها ، والتحولات النفسية الهامة التى قد تحدث لبعض الأفراد فى لحظة معينة من حياتهم ، فيغير تماماً مسارها ، والمعادلة الصعبة فى كيفية الزهد فى الدنيا والتعامل فى الوقت نفسه مع الآخرين فى المجتمع ، والطريقة الصعبة التى يأخذ بها الصوفية أنفسهم لتخليصها من نوازع الشر ، والمنهج الذوق الخاص بالمعرفة ، وأسلوب تربية العواطف النبيلة ، ومجاهدة الميول الشريرة ، وعلاقات الصحبة الأكيدة التى تربط الصوفى بأصحابه فى المذهب ، أو الاتجاه .. إلى آخر هذه الموضوعات التى ينبغى أن يسلط عليها مزيد من الضوء ، وخاصة بعد أن أصبح — لدى الدارسين اليوم — رصيد علمى حديث يساعدهم على القيام بهذا العمل ، فى مجالات مثل علم النفس ، والتربية ، وعلم الأجتماع .

(٤)

وفى مجال الأخلاق الإسلامية ، ينبغى أن تتجه الدراسات الحديثة إلى استخلاص عناصر الفكر الأخلاقى ونماذجه العملية من القرآن الكريم ، وسنة الرسول ﷺ ، وسيرة السلف الصالح ، وتجارب بعض الشخصيات المتميزة فى تاريخ الإسلام ، من أمثال عمر بن عبد العزيز ، والحسن البصرى ، والحارث المحاسبى ، وأحمد بن حنبل ، والغزالى ، وابن حزم ، وابن تيمية ، وكذلك من

(١) انظر : د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : الطرق الصوفية فى مصر .

كتابات المفكرين الذين غلب عليهم طابع الإصلاح الاجتماعى من أمثال الجاحظ ، وابن الجوزى ، والسبكى ، والراغب الأصفهانى .

إن الإخلاق الإسلامية تضرب بجذورها فى الدين الإسلامى ، وهى المجال الخصب الذى يمكن للباحث أن يستخلص منه خصائص الشخصية الإسلامية ، كما تحددت نظريا ، وتحققت فى الواقع العملى . وهذا الجانب الأخير على درجة كبيرة من الأهمية ، نظراً لدوره فى استمرار نشر الإسلام خارج حدوده التى توقفت عندها الفتوحات العسكرية ، وبعد أن تقلص نفوذ الدولة الإسلامية نفسها .

ومن ثم فإننا لا نميل — حاليا — إلى « إقحام » النظريات الأخلاقية لدى الغربيين فى تشكيل علم الأخلاق الإسلامى بحيث يصبح هذا العلم صورة طبق الأصل من نظيره الغربى ، لأن مقومات علم الأخلاق الإسلامى تعتمد على أسس واقعية ، أى متحققة بالفعل فى حياة الأشخاص ، كما تلعب فيها « التجربة الذاتية » دورا كبيرا . ولا مانع بعد ذلك من المقارنة الضرورية بالمذاهب الأخلاقية فى الغرب ، فهى — فى رأينا — السبيل لتقدم البحث العلمى لدى دارسى الفلسفة الإسلامية أنفسهم ، وتوسيع الآفاق أمامهم .

ليس كتاب « تهذيب الأخلاق » لمسكويه هو المعبر عن الفكر الأخلاقى فى الإسلام . فما هو سوى صورة قريبة جداً من الأخلاق الاغريقية ، وخاصة لدى أرسطو . وهذا يجعلنا ندعو إلى توجيه الدراسات فى علم الأخلاق الإسلامى وجهة أخرى ، تنبع من النصوص الأصيلة فيه ، وترتبط بالشخصيات الحقيقية فى مجاله .

(٥)

وفى مجال العلوم الطبيعية ، سنكتفى بمثال واحد ، يتعلق بالكيمياء . فقد شغل هذا العلم (بمفهومه القديم الذى يعنى تحويل المعادن إلى ذهب) حيزاً كبيراً من اهتمام العلماء والفلاسفة المسلمين . يقول ابن خلدون عن الكيمياء : « وهو علم ينظر فى المادة التى يتم بها كون (وجود) الذهب والفضة بالصناعة ، ويشرح العمل الذى يوصل إلى ذلك ، فيتصفحون (أى المشتغلون به) المكوّنات كلها بعد معرفة أمزجتها وقواها لعلهم يعثرون على المادة المستعدة لذلك حتى من الفضلات الحيوانية كالعظام والريش والبيض والعزرات فضلاً عن المعادن ، ثم يشرح الأعمال التى تخرج بها تلك المادة من القوة إلى الفعل مثل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية ، والتقطير ، وجمد الذائب منها بالتكليس وإمهاء (اذابة) الصلب بالقهر والصلابة (بالدق والتسخين الشديد) وأمثال ذلك . وفى زعمهم أنه يخرج بهذه الصناعات كلها جسم طبيعى يسمونه : الإكسير ، وأنه يلقى منه على الجسم المعدنى المستعد لقبول صورة الذهب أو الفضة بالاستعداد القريب من العقل ، مثل الرصاص ، والقصدير ، والنحاس بعد أن يحمى بالنار ، فيعود ذهبا إبريزا . ويكنون عن ذلك الإكسير — إذا ألغزوا اصطلاحاتهم — بالروح ، وعن الجسم الذى يلقى عليه بالجسد . فشرح هذه الاصطلاحات وصورة هذا العمل الصناعى الذى يقلب هذه الأجساد المستعدة إلى صورة الذهب والفضة هو علم الكيمياء »[1] .

ونحن تنقل هذا النص الطويل نسبيا من ابن خلدون لكى نتبيّن منه

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ط الشعب . القاهرة

صورة الكيمياء ، كما وصلت إليه فى القرن الثامن الهجرى ، والهدف« الخيالى » الذى كان المسلمون يسعون إليه من وراء الاشتغال بهذا العلم الهام . ولا شك فى أن هذا التعلّق بهذا الهدف كان له تأثيره السيّء على تطور علم الكيمياء لديهم ، فبدلاً من أن يدرسوا طبيعة وخصائص الأجسام البسيطة ، وتفاعلها مع بعضها البعض ، أو تأثيرها على بعضها ، والتركيبات الجديدة الناتجة عن ذلك ، انحصر جهدهم الأساسى فى كيفية الحصول على معدنى الذهب أو الفضة ، وصار هذا الهدف — وحده — هو الشغل الشاغل لمعظم علماء الكيمياء العربية ، وكل الطامحين فى الثروة السريعة ، من الذين أنفقوا على أبحاثهم .

ومع ذلك ، فقد تمت فى إطار هذا العلم بعض المحاولات الجادة ، التى كان من الممكن أن تؤدى إلى نتيجة حقيقية لتقدم هذا العلم فى العالم الإسلامى ، والاستفادة من نتائجه العملية ، ويكفى أن نشير هنا إلى أسماء الكندى ، والرازى ، وابن سينا ، والبيرونى ، والطغرائى ، والجلدكى .[1] وهنا يمكن البحث عن بعض عناصر المنهج التجريبى التى استخدموها بالفعل ، والتى تتعلق بإجراء التجارب ، والظروف التى كانت تستخدم فيها ، والأدوات المستعملة لهذا الغرض ، ثم طريقة وصف بعض الأجسام والمعادن التى توصلوا إلى معرفتها .[2]

* *

(١) انظر : د . فاضل الطائى : أعلام العرب فى الكيمياء ، دار الرشيد للنشر بالعراق ١٩٨١ .

(٢) انظر : الدوميلى : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى ،ترجمة د . عبد الحليم النجار ، ود . محمد يوسف موسى ، ص ٢١ ، ٢٢ دار القلم ١٩٦٢ .

(٦)

وأخيراً ، هل يمكننا الآن وضع مقاييس عامه يتم على أساسها التمييز بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة ، فى الفلسفة الإسلامية ؟

لقد حاولنا الإجابة — جزئيا — عن هذا السؤال . لكننا على ثقة من أن باقى زملائنا من دارسى الفلسفة الإسلامية بإمكانهم أن يشاركوا — كل على حدة — فى بلورة هذه المقاييس . وعندما يتم الاتفاق على مجموعة أساسية منها ، سوف يصبح من السهل الإفادة الحقيقية ، ليس فقط من التراث الفلسفى وحده ، وإنما من التراث الإسلامى كله .

* * *

الفصل الخامس

مصادر الفلسفة الإسلامية

مقدمة لببليوجرافيا تحليلية نقدية

تمّ فى المائة سنة الأخيرة نشر وتحقيق عدد كبير جدا من مصادر الفلسفة الإسلامية . ومن المعروف أن المستشرقين هم الذين بدأوا العمل فى مجال تحقيق النصوص العربية والإسلامية القديمة ونشرها بصورة علمية ، تعنى بالتوثيق المصحوب بمقدمات توضيحية ، وفهارس مفصلة ، تسهل الإفادة من هذه النصوص . لكن الباحثين العرب ما لبثوا أن حملوا بأنفسهم تلك المسئولية ، ومنذ خمسين سنة تقريباً ، توسعوا فى مجال التحقيق كثيرا ، ولا نكاد نجد دارساً فى الفلسفة الإسلامية إلا وقد قام بتحقيق نص قديم أو أكثر فى مجال تخصصه .

ومع ذلك ، فمازال الكثير من مخطوطات الفلسفة الإسلامية غير منشور . وما نشر حتى الآن لا يتيح لنا معرفة كاملة بالتراث الفلسفى كله لدى المسلمين . ويكفى دلالة على ذلك أنه لا يوجد مفكر إسلامى واحد قد طبعت « كل » مؤلفاته ، كما هو الحال مثلا بالنسبة لأى مفكر غربى . وحسبنا أن نشير إلى أن مفكراً إغريقياً قديماً جداً مثل أفلاطون (ت ٣٤٨ ق . م) قد وصلتنا كل مؤلفاته كاملة .

تلك هى أولى الصعوبات فى قضية المصادر بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية . وتتصل بها صعوبة أخرى ، ذات طابع عملى واضح ، وهى أن كثيرا من المصادر الفلسفة التى ظهرت فى النصف الأول من هذا القرن لم تعد متوفرة لدى الناشرين ، كما أن بعضها أصبح غير

موجود فى المكتبات .

ولا شك فى أن دور النشر العربية ، التى تفتقر دائماً إلى التقاليد المستقرة ، لا توجد بينها دار نشر واحدة تتخصص فى مجال واحد ، كالفلسفة الإسلامية مثلاً ، أو الدراسات القرآنية ، أو دراسات السنة النبوية ، أو العلوم اللغوية .. الخ ، بحيث يمكن للباحث فى أى ميدان من هذه الميادين أن يجد لديها ما يتطلبه من المصادر القديمة ، المطبوعة حديثا ، أو المستعملة ، كما يحدث فى الغرب على نحو جدير بالتنويه[(١)]

فإذا انتقلنا إلى المكتبات العربية ، ونقصر حديثنا هنا على مصر ، أمكن القول بناء على التجربة الشخصية ، وشكاوى الزملاء والطلاب معاً ، استحالة العمل والتعامل فى مكتبة عريقة مثل مكتبة الجامع الأزهر ، التى تحتوى على كمية ضخمة ونادرة من مصادر التراث الإسلامى . أما دار الكتب المصرية ، فقد تراكمت فيها « القوانين » الروتينية الخاصة بإعارة الكتب داخلها وخارجها بحيث جعلتها من أصعب الأمور ، بالإضافة إلى مايبدو من زيادة عدد الموظفين بها على عدد القراء أنفسهم .[(٢)] .

تلك هى أهم الصعوبات التى تحول بين الدارس الحديث ومصادر الفلسفة الإسلامية . ومع ذلك ، فإن عمليات « تصوير » الكتب التى

(١) نشير بذلك إلى دار Vrin بباريس، والتى يمكن للباحث عن طريقها أن يحصل على أى كتاب «فلسفى» يحتاجه، سواء كان حديثا، أم قديماً، جديداً أم مستعملاً.

(٢) المكتبة الوحيدة المنظمة فى القاهرة هى مكتبة الجامعة الامريكية. لكن المشرفين عليها وقعوا فى خطأ بالغ، حين «نثروا» الكتب العربية بين الكتب الاجنبية، مطبقين عليها جميعاً نظام التصنيف المكتبى الحديث، وغافلين عن تعدد موضوعات الكتاب العربى الواحد، وامكانية وضعه فى أكثر من جناح.

تتم حاليا على نطاق واسع فى لبنان تحل — على الرغم من عدم شرعيتها — جزءاً من المشكلة ، كذلك فإن ما يحدث من تعاون طيب بين الدارسين فى هذا المجال يحل جزءاً آخر .. لكن تبقى بعد ذلك ضرورة أن يتم « تصنيف مبدئى » لمصادر الفلسفة الإسلامية ، بناءً على التصور الذى طرحناه فى الفصل الأول ، والذى يوسع من دائرتها ، ويجعلها تشمل بالتالى عدداً أكبر من المجالات المتنوعة .

وسنكتفى هنا برسم خريطة أولية ، تتوزع عليها أبرز مصادر الفلسفة الإسلامية ، المعروفة حاليا ، تبعاً لتصنيفها المذكور من قبل . وفى البداية ، لا بد من بيان إمكانية وجود نوعين من التقسيم لهذه المصادر :

التقسيم الأول : أ — مصادر مباشرة (مخصصة كلها لمجال أو اكثر من مجالات الفلسفة الإسلامية) .

ب — مصادر غير مباشرة (تشتمل على موضوعات أخرى بالإضافة إلى الفلسفة الإسلامية) .

التقسيم الثانى : أ — كتب المادة الفلسفة (المخصصة للمذاهب والآراء) .

ب — كتب التراجم والطبقات (التى تعنى بحياة الفلاسفة وذكر أعمالهم) .

وسنقصر حديثنا فى التصنيف التالى على أهم المصادر المباشرة (أ من التقسيم الأول) التى تشمل كتب المادة الفلسفية نفسها (أ من التقسيم الثانى) محاولين بذلك أن نضع بين يدى الدارس

الحديث « **ما ينبغى الإلمام به** » وهو فى بداية طريقه إلى الفلسفة الإسلامية .

ومعنى هذا أننا تركنا – قصداً – بعض المفكرين ، كما لم نتعرض مثلاً للتراث الشيعى ، وهو كثير جداً ومتشعب يحتاج وحده إلى بيليوجرافيا كاملة . لكن أهم ما نريد أن ننبه إليه هنا هو الطابع الموسوعى المتعدد الذى يغلب على مؤلفات أسلافنا المسلمين . فليس كون الكتاب فى مجال واحد أنه يقتصر عليه فقط ، وإنما قد يصلح أيضاً لبعض المجالات الأخرى . ومع ذلك فقد حاولنا أن يأتى تصنيفنا موضوعياً قدر الإمكان .

أولا : مجال الفلسفة التقليدية من الأفضل أن نذكر المصادر ، فى هذا المجال ، تبعاً لأسماء أبرز الشخصيات التى اشتهرت فيه ، وذلك لأن كلا منها يمثل بمفرده اتجاها متميزا ، مع ترتيبهم ترتيبا تاريخيا حسب سنة الوفاة .

الكندى (يعقوب بن اسحاق ت ٢٥٢ = ٨٦٤)

أحصي له ابن النديم فى الفهرست (ص ٣٥٦ ومابعدها) ٤٢١ مؤلفا ، أغلبها عبارة عن رسائل صغيرة الحجم ، تتناول كل منها مسألة محددة بدقة كما يبدو من العنوان الذى تحمله . وتتوزَّع هذا الحشدَ الهائل من الرسائل ميادينُ مختلفة كالفلسفة والمنطق والجدل والحساب والهندسة والفلك والطب والموسيقى والسياسة .

أما بالنسبة إلى رسائله الفلسفية ، فقد نشر له د . أحمد فؤاد الأهوانى ثلاث رسائل .

كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى –القاهرة ١٩٤٨

رسالة النفس – مجلة الكتاب – اكتوبر ١٩٤٨

–**رسالة العقل** – القاهرة ١٩٤٩

ثم نشر له بعد ذلك د . محمد عبدالهادى أبوريدة ٢٥ رسالة صدر منها جزءان بعنوان : **رسائل الكندى الفلسفية** .

ج ١ – دار الفكر العربى ١٩٥٠ .

ج ٢ – دار الفكر العربى ١٩٥٣ .

ويحتوى الجزء الأول على (١٤) رسالة أهمها : كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى (ص ٨١ — ١٦٢) ، رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم (١٩٩ — ٢٠٧) ورسالتيه فى : النفس (٢٨١ — ٢٨٢) والعقل (٣١٢ — ٣٦٢) وأخيراً رسالته فى

كمية كتب أرسطو (٣٦٢ ــ٣٧٤) .

أما الجزء الثانى فيشمل (١١) رسالة ، معظمها يدور حول مسائل طبيعية كطبيعة الفلك ،والأسطقسات، وعلة تكون الضباب ، والثلج ، والصواعق ، والبرق ، والعلة فى عمليتى المد والجزر .

وتمتاز مؤلفات الكندى باحتوائها على المرحلة الأولى من تطور المصطلح العربى فى مجال الفلسفة الإسلامية ، كما أنها تعبر بصفة خاصة عن اللقاء الأول الذى تم بين العقلية العربية الإسلامية والفلسفة الإغريقية .

أما رسالته إلى المعتصم حول الفلسفة الأولى فتتناول بحثا ميتافيزيقيا على درجه عالية من العمق والأصالة . وهو يبدأها بإثبات اتفاق الدين والفلسفة فى الموضوع والغاية والمنهج . ثم يتناول بالشرح مصطلحات الحق والحقيقة ، والجوهر ، والعلة ، والموجود ، والواحد ، والوحدة ، والزمان ، والمكان ، والهيولى ، والصورة الخ . ومنها يثبت الكندى وجود الله ، ووحدانيته ، كما يؤكد خلق العالم من العدم ، كما يقرر فكرة الخلق المستمر .

الفارابى (أبو نصر محمد بن طرخان . ت ٣٣٩ = ٩٥٠) .
يطلق على الفارابى لقب « المعلم الثانى » إشارة إلى مكانته الكبيرة فى استيعاب وشرح مذهب أرسطو ، الذى أطلق عليه لقب « المعلم الأول » . وأهم مؤلفاته :
- **كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين**:أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس (القاهرة ١٩٠٧) وهو أول محاولة من جانب فيلسوف مسلم للتوفيق بين مذهب أفلاطون وأفلوطين (الذى ظن نتيجة خطأ فى الترجمة أنه

أرسطو) . وكان هذا العمل من أهم الأسباب التى مكّنت لفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، وهى تتميز أساساً بنزعه ثيوصوفية ، أن تنتشر فى العالم الإسلامى .

— **إحصاء العلوم** — حققه وقدم له د . عثمان أمين ١٩٤٩ — دار الفكر العربى . وهو المحاولة الإسلامية الأولى والمكتملة نسبيا — بعد رسالة صغيرة للكندى فى نفس الموضوع — فى مجال تصنيف العلوم فى العصر الذى عاش فيه الفارابى . وعلى الرغم من أنها جاءت مختصرة جدا ، فإنها وضعت أساساً طيبا لمجموعة من المفكرين الذى توسعوا فى تصنيف العلوم .

— **آراء أهل المدينة الفاضلة** (نشره دتيريصى ١٨٩٥ ليدن — ثم حققه ألبير نصرى نادر ١٩٥٩ بيروت) وهو منشور أيضاً فى مجموع الفارابى القاهرة ١٩٠٧) وفى هذا الكتاب القيم ، يضع الفارابى تصوره الخاص لمدينة مثالية، على غرار ما فعل أفلاطون فى الجمهورية .

ويكمل هذا الكتاب من حيث موضوعه :

— **كتاب الملة** (حَقّقه د . محسن مهدى بيروت ١٩٦٧) ويعتبر اكمالاً وتوضيحاً لآراء أهل المدينة الفاضلة .

— **رسالة فى السياسة** (نشرها لويس شيخو سنة ١٩٠١ بيروت)
— **كتاب الحروف** (تحقيق د . محسن مهدى . بيروت — دار المشرق ١٩٦٩)
ويعتبر من أكبر المؤلفات التى نشرت للفارابى حتى الآن . وأهم ما يجده الناظر فى الكتاب اليوم هى الشروح الوافية لمعانى المصطلح

العلمى الفلسفى فى العربية ، ولغات أخرى غير العربية ، والتعريف بما عمله المترجمون عند نقلهم هذا المصطلح من اليونانية والسريانية ، وتفسير المعانى العامية وصلتها بالمعانى العلمية ، ثم البحث فى أصل اللغة واكتمالها وعلاقتها بالفلسفة والملة — ص — ٢٧ من مقدمة د . محسن مهدى

إخوان الصفا (مجموعة فلاسفة نشروا رسائلهم فى القرن الرابع الهجرى بدون ذكر أسمائهم)

— **رسائل إخوان الصفا** : موسوعة فلسفية تشمل على (٥١) رسالة نشرت فى القاهرة فى ٤ أجزاء بتقديم د . طه حسين ، وأحمد زكى باشا سنة ١٩٢٨ .

وقد وضع إخوان الصفا أنفسهم مقدمة لرسائلهم أشبه بالفهرس ، يقولون فيها« هذه فهرست رسائل اخوان الصفا ... وهى اثنتان وخمسون رسالة فى فنون العلم ، وغرائب الحكم ، وطرائف الآداب ، وحقائق المعانى عن كلام خلصاء الصوفية — صان الله قدرهم ، وحرسهم حيث كانوا فى البلاد . وهى مقسومة على أربعة أقسام فمنها رياضية تعليمية ، ومنها جسمانية طبيعية ، ومنها نفسانية عقلية ، ومنها ناموسية إلهية »

وإذا كان البحث الحديث قد أثبت أن هذه الرسائل كانت تسعى إلى نشر المذهب الإسماعيلى تمهيداً لقلب نظام الدولة الأموية ، فإنها — من الناحية الفلسفية — تهمنا فى أنها اشتملت على لون آخر من تصنيف العلوم الذى بدأه الفارابى منذ قرن مضى قبلها . كذلك فإنها تتضمّن دعوة قوية لمزج الفلسفة بالدين ، وتدخل الثقافة الرياضية والطبيعية

فى بناء الفلسفة نفسه ، بالإضافة إلى ما قامت به من تبسيط رائع لمعانى الفلسفة العميقة (وهذه نقطة جديرة بالدراسة فعلا) .

الرسالة الجامعة : هى الرسالة التى وَعَد إخوان الصفا بأنها تحتوى على مفتاح الرسائل ، وقد نشرها د . جميل صليبا سنة (٤٨ — ١٩٤٩) فى دمشق فى جزئين والواقع أنها تعيد الحديث بصفة أكثر وضوحاً ، مع التزام نفس ترتيب الرسائل ال ٥١ .

رسالة جامعة الجامعة (تحقيق عارف تامر — بيروت ١٩٥٩)

وهى الرسالة التى وعد إخوان الصفا بأنهم سيصرحون فيها بسر مذهبهم ، ويعلنون عن حقيقة غرضهم . ولا شك فى أنها تحمل إرهاصاً بالهدف السياسى من هذا العمل العلمى الطويل . ولكنها تظل — مع ذلك — غير صريحة تماما . وبذلك فإنها تترك الباب واسعاً للدارسين كى يستخلصوا بأنفسهم « مرمى » إخوان الصفا من مؤلفاتهم نفسها .

ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله ت ٤٢٨ = ١٠٣٧)

—**الشفاء** (أضخم موسوعة فلسفية كتبها فيلسوف مسلم) وقد تم تحقيقها فى القاهرة أخير ١٩٨٣ ، وأصبح لدينا منها (٢٤) جزءاً تتناول أربعة مجالات :

المنطق(٩ أجزاء)،الطبيعيات(٨ أجزاء)الرياضيات (٤ أجزاء) الإلهيات (فى جزئين) .

ومن الجدير بالذكر أن اكتمال تحقيق هذا الكتاب يفتح الباب إلى دراسة فلسفة ابن سينا على أساس شامل ، فإنها لم تدرس حتى الآن

إلا بصفة جزئية تتناول فقط بعض الأفكار فى مذهبه .

— **النجاة** (طبع فى القاهرة ١٩٣٨) وهو عبارة عن تلخيص للشفاء .

— **الهداية** (تحقيق د . محمد عبده مكتبة القاهرة الحديثه ١٩٧٤) وهى ملخص جيد فى المنطق ،كتبه ابن سينا بغرض تبسيط هذا العلم وتقريبه للنشىء .

— **الإشارات والتنبيهات**(نشر وتحقيق د . سليمان دنيا) ويحتوى الجزء الأول (سنة ١٩٤٧) على المنطق

ويحتوى الجزء الثانى (١٩٤٨) على الطبيعة

ويحتوى الجزء الثالث (١٩٤٩) على الالهيات

وهو مصحوب بشرح الطوسى . والكتاب يمثل تطوراً هاماً فى فكر ابن سينا ، وتصل اللغة المكتوب بها إلى أعلى درجات الشفافية فى الجزء الأخير ، الذى ينتهى إلى إقرار لون من التصوف العقلى لبلوغ السعادة .

— **تسع رسائل فى الحكمة والإلهيات** (القسطنطينية ١٢٩٨ هـ) وهى تحتوى على بعض الرسائل القصيرة نسبيا ، والتى تتناول كل منها موضوعاً محدداً ، ومنها على سبيل المثال : رسالة فى الأجرام العلوية، ورسالة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها ، ورسالة فى الحدود ، ورسالة فى أقسام العلوم العقلية ، ورسالة فى اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم .

— **القانون**(وهو كتاب ابن سينا الشهير فى الطب) ويهمنا منه المقدمة

التى ذكر فيها عدة قواعد للتجربة العلمية ، سبق بها مفكرى عصر النهضتة الأوربية . أما الكتاب نفسه فينقسم إلى خمسة فصول : يتناول الأول والثانى تشريح الجسم الإنسانى ، وتركيبه ، وأمراضه ، وقواعد الصحة ، والأدوية السهلة لشفائه . أما الفصلان الثالث والرابع فهما خاصان بالمناهج المستخدمة لعلاج الأمراض الجزئية الخاصة بأعضاء معينة من الجسم ، والأمراض العامة التى قد تصيب جزءاً معينا ، ويتناول الفصل الأخير تركيب وإعداد الأدوية ، مع الكثير من ملاحظات ابن سينا الشخصية ،والناتجة عن تجربتهالخاصة فى هذا الصدد .

ابن باجه (أبو بكر محمد بن يحى ، ويعرف بابن الصائغ ٥٣٣= ١١٣٨)

يعتبر أول فيلسوف أندلسى فى مجال الفلسفة التقليدية . كتب بعض الشروح على كتب أرسطو ، وكان ابن رشد ينقل عنه ، وقد تأثر به إلى حد كبير . لم تصلنا معظم مؤلفاته ، والذى وصل منها غير مكتمل تماما .

— **كتاب النفس** : عبارة عن رسالة صغيرة نشرها د . المعصومى فى دمشق سنة ١٩٦٠

— **رسالة الاتصال** : نشرها د . أحمد فؤاد الأهوانى مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد القاهرة سنة ١٩٥٠

— **رسائل ابن باجه الفلسفية** (حققها وقدم لها د . ماجد فخرى ط . دار النهار بيروت ١٩٦٨) وهى تشمل :

تدبير المتوحد .

— رسالة اتصال العقل بالإنسان .

— رسالة الوداع .

— فى الغاية الإنسانية .

— قول لا يتلو رسالة الوداع .

— فى الأمور التى يمكن الوقوف بها على العقل الفعال .

ونعود لتدبير المتوحد ، الذى سبق أن نشره — مع ترجمة أسبانية — آسين بلاثيوس فى مجلة الأندلس ١٩٤٦ ، لنقول إن هذا الكتاب هو أهم مؤلفات ابن باجه ، وهو الذى يميز مذهبه بطابع خاص به . ويمكن تلخيص نظريته فى عبارت بسيطه : الإنسان كائن متوسط بين ما هو إلهى وما هو بهيمى ويجدر به أن يسلك المسلك الإلهى فى تدبير حياته ، ولا يتوصل إلى هذا الهدف إلا بالتوحيد ، أى الانعزال العقلى عن المجتمع ، فى محاولةٍ للاتصال بالعقل الفعال ، أو الملأ الأعلى .

ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد ت ٥٨١ = ١١٨٥)

كان طبيباً قبل أن يكون فيلسوفا . وله أيضا آراء فى الفلك . لكن مؤلفاته الطبية ضاعت . ولم يصلنا من فلسفته سوى قصته الفلسفية

-حىّ بن يقظان ، وتسمى أيضا : أسرار الحكمة المشرقية . وهو يتابع فيها ابن سينا الذى كتب رسالة بهذا العنوان .

والقصة بالطبع رمزية . تحكى حياة انسان وجد فى جزيرة نائية

عن الناس ، وتبنته غزاله ، ثم عندما كبر ، بدأ يتطلع لما حوله ، ويتأمل فيه ، حتى وصل أخيراً إلى معرفة الله . وحين زاره أحد الأشخاص قاده إلى مدينته ، وفيها أدرك أن ما وصل إليه عن طريق العقل ، قد جاءت به الشرائع على ألسنة الرسل .

ولا شك فى أن القصة غنية فى محتواها وفى لغتها أيضا . وهى مجال خصب لدراسات فلسفية وأوربية متعددة . وعلى الرغم من اهتمام الغربيين ، فإنها غير معروفة تماماً لدى المسلمين .

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ت ٥٩٥ = ١١٩٨)
أشهر فلاسفة الأندلس . وأكبر شراح أرسطو فى العالم الإسلامى ، وهو طبيب وفقيه أيضا ، قبل أن يكون فيلسوفا .

بالنسبة لشروحه كتب أرسطو ، فقد ترك ثلاثة أنواع من الشروح : الأصغر ، والأوسط ، والأكبر .

فى الأصغر ، يقوم بتلخيص مذهب أرسطو ، متحرراً من نص عبارته ، كما يحكى فيه أراءه هو أيضا ، التى تشبه إلى حد كبير آراء أرسطو . وقد نشرت التلخيصات فى مجموع بالهند ، ويشمل

- **السماع الطبيعى**
- **السماء والعالم**
- **الطبيعة**
- **الكون والفساد**
- **ما بعد الطبيعة** (الذى نشره د . عثمان أمين فى القاهرة ، ط . الحلبى ١٩٤٩)

ـــ النفس (الذى نشره د . أحمد فؤاد الأهوانى . القاهرة مكتبة النهضة ١٩٥٠)

أما الشرح الأوسط ، فيبدأ فيه ابن رشد بلفظة « قال » أى أرسطو ، ثم يشرع بعد النص فى الشرح المتوسط . وقد طبع له منه :

ـــ تلخيص المقولات (نشره بويج فى بيروت)

ـــ تلخيص الخطابة ـــ تحقيق د . عبد الرحمن بدوى بالقاهرة .

وأما الشرح الأكبر ، فقد نشر منه الأب بويج :

تفسير ما بعد الطبيعة (فى خمسة أجزاء ـــ بيروت)

يقول د . الأهوانى : « ونحن نرى أن من يريد الاطلاع على مذهب ابن رشد المتحرر من سلطان أرسطو ، فعليه أن يطلب فى التلخيصات التيهى الشرح الأصغر » (الفلسفة الإسلامية ص ١٠٤ ـــ القاهرة ١٩٦٢) .

وقد اهتم المرحوم د . محمود قاسم قبل وفاته بنشر **شروح ابن رشد لمنطق أرسطو** ،ولكنه توفى قبل أن ينشر هذا العمل فتولى اكماله د . بيتر وررث ود . أحمد هريدى . وتتداخل أعمال مماثلة لكل من د . سالم ، ود . عبد الرحمن بدوى . لهذا فإننا نقترح هنا إنشاء لجنة (مثل لجنة ابن سينا) تشرف على توحيد هذا العمل باتباع منهج موحد فى إنجازه ، وصدوره عن جهة واحدة . وقد نشر حتى الآن من هذه المجموعة تلخيصات :

ـــ كتاب العبارة ١٩٨١

ـــ كتاب المقولات ١٩٨٠

ـــ**كتاب القياس ١٩٨٣**

ـــ**كتاب الجدل ١٩٧٩**

ـــ **تهافت التهافت** (تحقيق سليمان دنيا ـــ دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٤) وهو الذى يرد فيه على الغزالى (ت ٥٠٥ = ١١١١) الذى كتب « تهافت الفلاسفة » ليدحض آراءهم متخذاً من ابن سينا نموذجا لهم . وقد رد ابن رشد على أدلة الغزالى بالتفصيل ، فى نفس الوقت الذى لم يوافق على آراء ابن سينا نفسه . وكان غرضه بيان ضعف أدلة المتكلمين الجدلية التى يلجأ إليها الغزالى فى مقابل أدلة الفلاسفة التى تعتمد على البرهان .

ـــ**الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة** (تحقيق وتقديم د . محمود قاسم ط الانجلو ١٩٦٩) .

وهذا هو الكتاب الجيد بحق ، الذى يعرض فيه ابن رشد نظريته الخاصة باتفاق العقل والشرع فى أهم مسائل العقيدة الإسلامية . ويقترب منه كتاب آخر أصغر حجماً هو :

ـــ**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** (تحقيق جورج حورانى ـــ ليدن ١٩٥٩)

ـــ**بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (طبعات مصرية غير محققة منذ بداية القرن العشرين) وهذا الكتاب فى الفقه الإسلامى . ونحن نذكره لننبه إلى ضرورة الاهتمام به عند دارسة مذهب ابن رشد الفلسفى فى تكامله ، وفى شموله لجانبى العقائد ، والمعاملات [وهذا ما أغفله دائماً كل دارسى ابن رشد حتى الآن]

ثانيا : مجال علم الكلام

نفضل أن نذكر المصادر فى هذا المجال تبعاً للمذاهب التى ظهرت فيه ، وهى أربعة : المعتزلة ، الأشاعرة ، الماتريدية ، السلف .

المعتزلة : لم ينعم المعتزلة برعاية « الدولة » لهم أكثر من ثلاثين سنة تقريبا ، فى أثناء حكم المأمون (١٩٨ — ٢١٨ هـ) والمعتصم (٢١٨ — ٢٢٧) والواثق (٢٢٧ — ٢٣٢) ، وهى فترة قصيرة بالفعل . أما طوال عهد الأمويين ، وبقية عهد العباسيين ، فقد ظل المعتزلة إما مضطهدين أو مهملين . وفى كلا الحالين : لم يكتب لمؤلفاتهم الكثيرة الانتشار ،بل على العكس ، ضاعت معظم هذه المؤلفات،ولم يصلنامن فكرهم سوى ما كتبه خصومهم عنه، وهو عبارة عن قطع متناثرة فى كتب التراجم ، أو تلخيص من وجهة النظر الأخرى لآرائهم بقصد الرد عليها ، وتفنيدها . لذلك فإن أى كتاب يتم اكتشافه ونشره للمعتزلة ، يصبح كسباً هاماً لدراسة مذهبهم دراسة مباشرة .

والموجود من مؤلفات المعتزلة متناثر فيما كتبه الجاحظ (٢٥٥ — ٨٦٩) فى كتابه (الحيوان) أو (البيان والتبيين) ، وكذلك فى (أمالى السيد المرتضى فى التفسير والحديث والأدب) ، حيث يترجم لبعض شيوخ المعتزلة ، ويعرض مذهبهم ، وينفرد أحياناً بأخبار لم ترد قبله ، ويعتبر ابن أبى الحديد فى (شرح نهج البلاغة) أحد المصادر الهامة حول موقف المعتزلة فى قضايا التوحيد والعدل والإمامة . وابن المرتضى (ت ٨٤٠ = ١٤٣٦) فى كتابه (المنية والأمل شرح الملل والنحل) معتزلى يذكر طبقات المعتزلة من القرن

الثانى الهجرى حتى القرن التاسع . وقد طبع له فى القاهرة كتاب « البحر الزخار ، الجامع لمذاهب علماء الأمصار » يعرض فيه للكثير من آراء المعتزلة .

أما بالنسبة لأهم ماصدر للمعتزلة بأقلامهم أنفسهم ،فيتمثل فيما كتبه :

الخياط (أبو الحسن ت ٢٩٠ = ٩٠٣) وهو من أكبر شيوخ المعتزلة الأوائل :

ـــ **الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد** : وتتلخص قصة هذا الكتاب فى ان ابن الروندى هذا كان قد ألف كتاباً بعنوان « فضيحة المعتزلة » رد عليه الجاحظ بكتاب ، مفقود حتى الآن ، سماه « فضيلة المعتزلة » . وإذن فرد الخياط تالٍ للجاحظ ، واستكمال له . ومع ذلك ، فإنه يبين فيه مذهب المعتزلة ، ويقرر أصولهم الخمسة حين يقول : « وليس يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . فإذا جمعت هذه الأصول فهو معتزلى » .

القاضى عبد الجبار (بن محمد الهمذانى ت ٤١٥ = ١٠٣٤) شيخ المعتزلة المتأخرين . كان له تأثير كبير فى معتزلة الزيدية باليمن . ويبدو أنه كان ذا نَفَس طويل فى التأليف

ـــ **المغنى فى أصول الدين** : وضعه صاحبه فى عشرين جزءاً ،تمّ تجليدها فى (١٦) مجلداً ، ولم تعثر البعثة المصرية التى ذهبت لتصوير

هذا المخطوط النادر من اليمن إلا على ١٢ مجلداً فقط . وهكذا لا يوجد من هذا الكتاب الضخم سوى ثلاثة أخماسه فقط وسوف نذكر هنا عناوين ما بقى من أجزاء :

الأجزاء (١ ، ٢ ، ٣) غير موجودة

الجزء الرابع : الكلام فى أن الله تعالى لا تجوز عليه الحاجة .

الكلام فى نفى الرؤية وفى أنه لايدرك بشىء من الحواس .

الكلام فى أنه تعالى واحد لاثانى له فى القدم والإلهية .

الجزء الخامس: الفرق

الكلام على المجوس

الكلام على النصارى

الكلام على الصابئين

الكلام على أهل الأصنام ومذاهب العرب فى الجاهلية

الكلام فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته

الكلام فى ذكر اسماء الله تعالى بصفاته المفيدة لما يرجع لذاته

الجزء السادس: كتاب التعديل والتجوير

الكلام فى الإرادة

الجزء السابع: الكلام فى القرآن وسائر كلام الله تعالى .

الجزء الثامن : الكلام فى المخلوق

الجزء التاسع : كتاب التوليد .

الجزء العاشر : مفقود

الجزء الحادى عشر : الكلام فى الآجال .

الكلام فى الأرزاق .

الكلام فى الأسعار والرخص والغلاء .

فصول فى كتاب التكليف

الكلام فى وجه الحكمة فى التكليف

الكلام فى حسن تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفى

الكلام فى شروط حسن التكليف

الكلام فى نائية (ماهية) المكلف وحقيقته .

الكلام فى بيان صفات المكلف .

الكلام فى ذكر الصفات التى ينبغى أن يختص بها المكلف .

الكلام فى بيان جملة ما يقتضى التكليف وجوبه .

الكلام فى الفناء والإعاده .

الكلام فى بيان شروط الأفعال التى يتناولها التكليف .

الجزء الثانى عشر : فى النظر والمعارف

الجزء الثالث عشر : كتاب اللطف
الكلام فى الآلام
الجزء الرابع عشر : الكلام فى الأصلح
الكلام فى استحقاق الذم
الكلام فى التوبة
الجزء الخامس عشر : مفقود
الجزء السادس عشر : فى الخبر
فى جواز نسخ الشرائع
فى ثبوت نبوة محمد (ص) وفى إعجاز القرآن ،وسائر معجزاته الظاهرة
الأجزاء (١٧ ، ١٨ ، ١٩):مفقودة
الجزء العشرون : الكلام فى الإمامة
الكلام فى الصفات التى إذا اختص بها المرء صلح أن يكون إماما .
الكلام فيما يصير به الإمام إماما ، وما يتصل بذلك من صفة العقد والعاقدين .
الكلام فى إمامة أبى بكر ومن بعده
الكلام فى التفضيل
الكلام فيما يستحقه تعالى من صفات الأفعال وما يجوز أن يجرى عليه لأجلها .

الكلام فيما تعبدنا به من الدعاء والطلب والمسألة .(١)

ومن المعروف أن كل عنوان من هذه العناوين يشتمل على مجموعة كبيرة من الموضوعات التفصيلية التى تتراوح معظمها حول عشرين مسألة . وهكذا تبدو ضخامة هذا العمل الجليل ، الذى يحتاج من دارسى الفلسفة الإسلامية إلى جهود كثيرة لإعادة تصنيفه ، وتحليله ، واستخلاص ما يسفر عنه من نتائج هامة ، تتعلق بالفكر الاعتزالى ، المكتوب بقلم أحمد مفكريه الكبار .

الأشاعرة :خرج أبو الحسن الأشعرى (ت ٣٣٠ = ٩٣٥) . زعيم الأشاعرة ، من بين صفوف المعتزله ، رافضا اتجاههم العقلى الغالب فى تناول معظم مسائل العقيدة . وداعياً إلى موقف وسط بين أتباع العقل ،والمتمسكين بالنصوص وخاصة من (أهل الحديث ، والفقهاء) . وما لبث مذهب الأشعرى أن اجتذب إليه عدداً من كبار مفكرى الإسلام ، وأصبح بالتدريج يكون جزءاً هاماً من مذهب أهل السنة الذى انتشر فى معظم أنحاء العالم الإسلامى . ومع ذلك ينبغى أن نشير هنا إلى أن مفكرى الأشاعرة المتأخرين قد مالوا إلى تمجيد الجانب العقلى ، فاقتربوا أحياناً من المعتزلة .

الأشعرى :

— **الإبانة عن أصول الديانة** (ط القاهرة ١٣٤٨ هـ) وفيه يبيّن

---

(١) نقلنا هذا الفهرس جزئيا من الأستاذ جورج قنوانى فى كتابه:

Etudes de philosophie musulmane p333-362 Vrain ³ paris 1974

عقائد أهل السنة ، مع التركيز فى بدايته على الإمام أحمد بن حنبل (ص ٩)

ـــ **اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع** (نشره مصحوباً بترجمة انجليزية الأب رتشارد مكارثى ـــ بيروت ١٩٥٢)

ـــ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** (سيرد الحديث عنه فى مقالات الفرق الدينية) .

الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب ٤٠٣ = ١٠١٢) :

ـــ **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به** (قدم له محمد زاهد الكوثرى وحققه السيد عزت العطار ـــ القاهرة ١٩٥٠)

ـــ **إعجاز القرآن** (بتحقيق السيد أحمد صقر ـــ دار المعارف ١٩٥٤) وهو يتناول بيان أوجه الاعجاز البيانى فى القرآن ، مع التعرض للآيات التى دار حولها جدل بين المعتزلة والأشاعرة .

ـــ **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات** (نشره مكارثى ـــ بيروت ١٩٥٨) .

الجوينى (أبو المعالى ، عبد الملك بن عبد الله ، ويعرف بإمام الحرمين ٤٨٧ = ١٠٨٥)

كان من أوائل من ظهر عندهم الاتجاه العقل الواضح من الأشاعرة ، وقد سبب له ذلك صراعاً مع أهل الحديث . ومن المعروف أنه أستاذ الغزالى .

ـــ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد** (تحقيق د . محمد يوسف موسى . الخانجى ـــ القاهرة ١٩٥٠) وفى هذا الكتاب يحدد

موقفه تجاه مواقف المعتزلة ، فى مختلف مسائل علم الكلام .

ـــ **الكافية فى الجدل** (تحقيق د.فوقية حسين ـــ الحلبى . القاهرة ١٩٧٩) وهو كتاب ضخم (أكثر من ٥٠٠ صفحة) فى أصول الجدل والمناظرة .

ـــ **لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة** (تحقيق د . فوقيه حسين ـــ القاهرة ١٩٦٥)

الشهرستانى (محمد بن أبى القاسم ٥٤٨ = ١١٥٣)

ـــ **نهاية الأقدام فى علم الكلام** (نشره مصحوباً بترجمة انجليزية الفريد جيوم ـــ اكسفورد ١٩٣٤) وهو يتناول بالتفصيل مسائل علم الكلام الأشعرى .

ـــ **مقالات الإسلاميين**

الغزالى (محمد بن محمد بن محمد ، وكنيته أبو حامد . ت ٥٠٥ = ١١١١) :

ـــ **الاقتصاد فى الاعتقاد** (القاهرة ١٩٠٩ م)

ـــ **إلجام العوام عن علم الكلام** (ط صبيح . القاهرة ١٩٤٩ ـــ على هامش الإنسان الكامل للجيلى) .

الإيجى : (عبد الرحمن بن أحمد ت ٧٥٦ = ١٣٥٥)

ـــ **المواقف فى علم الكلام** : وهو كتاب ضخم ، يعبر بوضوح عن مدى ما وصل اليه التفكير العقلى والجدلى لدى الأشاعرة المتأخرين . وهو يعرض لآراء مختلف الفرق الإسلامية الأخرى فى مختلف المسائل

الكلامية ، وقد حظى هذا الكتاب بمجموعة من الشروح أولها شرح الكرمانى ، وهو تلميذ المؤلف ، لكن أفضلها شرح الجرجانى . وهذا الكتاب ، مع شروحه ، يستحق الدراسة الجديدة لبيان قيمة « الكتاب الذى يستمر أثره فى أجيال متعاقبة ، تماماً كما حظى كتاب فصوص الحكم لا بن عربى بالعديد من الشروح »

التفتازانى (سعد الدين مسعود ٧٩١ = ١٣٨٩)

شرح العقائد النسفية (الحلبى . القاهرة ١٣٢١ هـ) والكتاب عبارة عن شرح العقائد النسفية للشيخ نجم الدين أبى حفص عمر بن محمد النسفى ت ٥٣٧ = ١١٤٢) وهو يقوم بالرد على آراء المعتزلة فى كل مسائل علم الكلام .

وقيمة هذا الكتاب تتمثل — **أيضا** فى أنه ظل لقرون عديدة يدرس فى المدارس الاسلامية[وقد درسناه فى الأزهر على عدد من علماء التوحيد ، سنوات ١٩٥٨ — ١٩٦٣]

الماتريدية ينسب مذهب الماتريدية إلى أبى منصور الماتريدى (٣٣٢ = ٩٤٣) الذى صدر عن آراء أبى حنيفه فى العقائد ، واعتدل فى اتجاهه العقلى ، فلم يبالغ فى الاستدلال به كما فعل المعتزلة ، كما أنه لم يعوّل كثيراً على النصوص كما فعل الأشاعرة . ولذلك فإن موقفه وسط بين المعتزلة والأشاعرة . ولكنه يكون مع الأشاعرة ما عرف فيما بعد بمذهب أهل السنة . وتجدر الإشارة إلى أن الماتريدى نفسه لم تصلنا منه أية مؤلفات مكتوبه . وقد تولى أتباع المذهب فيما بعد شرح وجهة نظره .

النسفى (عمر بن محمد وكنيته أبو حفص ت ٥٣٧ = ١١٤٢) وهو حنفى المذهب فى الفقه ، ماتريدى فى العقائد . وكتابه:
العقائد النسفية (ط بالقاهرة ١٩٠١) ولهذا الكتاب عدة شروح أهمها شرح التفتازانى (٧٩١ = ١٣٨٩) وقد ظل الشرح يدرس فى الأزهر حتى الخمسينات من هذا القرن .

الرازى (محمد بن عمر ، ويلقب بفخر الدين ت ٦٠٦ = ١٢٠٩) كتب ما يزيد على مائة مؤلف فى الفقه والأصول ، والتفسير ، وعلم الكلام ، والفلسفة بمعناها التقليدى .

— **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين** (ط القاهرة ١٩٠٥) وهو عرض كامل لمختلف مسائل علم الكلام ، ورأى كل طائفة فيها . والرازى يتخذ الموقف الوسط دائماً بين رأى الأشاعرة ورأى المعتزلة :

— **معالم أصول الدين** (ط القاهرة ١٩٠٥) نفس الموضوعات السابقة ، مع اتخاذ نفس الموقف .

— **الأربعين فى أصول الدين** (حيدر آباد — ١٩٣٧) والكتاب مقسم إلى أربعين مسألة ، ومن هنا جاء اسمه . وعندما يتعرض لمسألة الرؤية ، يعلن حقيقة اتباعه للماتريدى قائلا :« مذهبنا فى هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدى السمرقندى ، وهو أنا لا نثبت صحة الرؤيه بالدليل العقلى ، بل نتمسك فى هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث ، فإن أراد الخصم تعليل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها فى نفس الرؤية اعترضنا على

دلائلهم وبيّنا ضعفها ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر — ص ١٩٨ (نقلا عن البيرنادر — علم الكلام — الفكر الفلسفى فى مائة عام) .

السلفية : يقول د . عادل العوا (الكلام والفلسفة ص ٥٣) : تنتسب السلفية لغة إلى السلف الصالح من المسلمين الأوائل ، الذين عاشوا ايمانهم عيش تسليم بسيط برىء من الابتداع ، ومن« الكلام » . وفى القرن الرابع الهجرى اصطلحت فئة من (الحنابلة) على التحلى باسم (السلفية) . فجاء شيخ الاسلام (ابن تيمية) فى القرن السابع الهجرى وأحيا المذهب (السلفى) ودعا إليه وإلى أمور أخرى طريفة استمدها من مميزات عصره ومشاغله فبات (رائد التيار السلفى) الحديث الذى مازال ناشطاً حتى اليوم » .

ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم ، الدينورى ت ٢٧٦ = ٨٨٩)

— **الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة** (مكتبة القدس — القاهرة ١٩٣٠).

— **تأويل مختلف الحديث فى الرد على أعداء الحديث** (تحقيق السيد أحمد صقر . القاهرة ١٩٥٦)

— **تأويل مشكل القرآن** (تحقيق السيد أحمد صقر — دار التراث الإسلامى ١٩٧٣) دفاع ممتاز عن كل المطاعن التى وجهت إلى القرآن خلال القرن الثالث الهجرى ، ولا تقل روعته فى الدفاع عن أمانته فى عرض وجهة نظر الخصوم (انظر تحليلنا لهذا الكتاب

في« أدب ونقد » العدد الأول ـــ يناير ١٩٨٤)

ابن بطة العُكْبرى (عبيد الله بن محمد ت ٣٨٧ = ٩٩٧)

ـــ **الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة** (حققه مع ترجمة فرنسية هنرى لاوست ـــ بيروت ١٩٥٨) .

البيهقى (أحمد بن الحسين بن على ـــ ٤٥٨ = ١٠٦٥)

ـــ **الأسماء والصفات** (ط المسمى بأنوار أحمدى ـــ الله آباد ـــ ١٣١٣ هـ) من أكبر الكتب التى تناولت مسألة صفات الله تعالى ، من وجهة نظر أهل السنة

ابن الجوزى(جمال الدين أبو الفرج ،عبد الرحمن ٥٩٧ =١٢٠٠)

ـــ **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (الخانجى . القاهرة ١٩٣٠)

ـــ **دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة ممن ينتحل مذهب الإمام أحمد** (ابن حنبل) (نشره حسام الدين القدسى ـــ القاهرة ١٣٤٥ هـ)

ـــ **تلبيس إبليس أو نقد العلم والعلماء** (طبع مرارًا فى القاهرة) وهو يهاجم شتى الطوائف المشتغلة بالعلم فى عصره ، محاولاً ردهم إلى حالة السلف ، وتنبيههم إلى ما يحيق بالعالم الإسلامى من كوارث .

ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم ، ويعرف بتقى الدين ت ٧٢٨ = ١٣٢٧)

ـــ **منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية** (٤ أجزاء فى مجلدين ط القاهرة ١٣٢١ ، ١٣٢٢ هـ)

ـــ **بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول** (ط على هامش الكتاب السابق .

ـــ **الرسالة المدنية فى تحقيق المجاز والحقيقة فى صفات الله** (القاهرة ط أنصار السنة المحمدية ١٩٤٦)

ـــ **مذهب السلف القويم فى تحقيق مسألة كلام الله** (القاهرة ١٣٤٩ هـ)

ابن قيم الجوزية (محمد بن أبى بكر ، ت ٧٥١ = ١٣٥٠)

ـــ **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة** (اختصره محمد بن الموصلى فى جزئين : حقق الأول محمد الفقى ، والثانى محمد عبد الرازق حمزة المطبعة السلفية ـــ مكة المكرمة ـــ ١٩٢٩)

ـــ **الجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى** (ط القاهرة ١٩٢٧) .

ثالثا : مقالات الفرق الدينية

تحتل « مقالات الفرق الدينية » مكاناً هاماً فى تاريخ الفكر الإسلامى . ومنذ أكثر من نصف قرن ، أطلق المرحوم محمود الخضيرى على مجموع هذه المقلات اسم « علم مقالات الفرق » (انظر الملحق المضاف بكتاب التبصير فى الدين للإسفراييني) لكن الباحثين فى الفكر الإسلامى مرّوا على هذه التسمية المقترحة حينئذ دون أن يتوقفوا كثيراً عندها . وقد كان من الممكن البدء بها لتحديد معالم فرع يكاد يكون قائماً بذاته فى إطار علم الكلام . وفى رأينا أن القيمة الفكرية والتاريخية معا لهذا الفرع لن تظهر كاملة إلا بعد أن يتم حصر المادة العلمية المتناثرة فى هذا المجال ، ثم تحليلها ، وتصنيفها ، واعادة تركيبها فى نسق منهجى يساعد على الافادة منها . ولا شك فى أن مثل هذا العمل يحتاج إلى كثير من الجهود المتتابعة والمتعاونة ، لأنه يتجاوز بالتأكيد حدود أى جهد فردى ، مهما كانت مقدرته .

وسوف نكتفى هنا بذكر قائمة بأهم مصادر الفرق الإسلامية ، مرتبة تاريخية ، ومقتصرة على كُتّاب يعتبرون جميعاً من أهل السنة :

— مقالات الإسلاميين للأشعرى (٣٣٠ = ٩٤١)

— التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطى (٣٧٧ = ٩٨٧)

— الفرق بين الفرق البغدادى (٤٢٩ = ١٠٣٧)

— الفصل فى الملل والأهواء والنحل ابن حزم (٤٥٦ = ١٠٦٣)

ـــ التبصير فى الدين		الإسفراييني (٤٧١ = ١٠٧٨)

ـــ الملل والنحل		الشهر ستانى (٥٤٨ = ١١٥٣)

ـــ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين		الرازى (٦٠٦ = ١٢٠٩)

ـــ المواقف		الإيجى (٧٥٦ = ١٣٥٥)

رابعا : مجال التصوف الإسلامى

يعتبر هذا المجال من أوسع مجالات الفلسفة الإسلامية ، سواء فيما يتعلق بمادته ، أو بأخبار شخصياته . وكثيراً مايختلط الجانبان ، بحيث يؤدى هذا إلى اختلاط الأمور على الباحث . لهذا قمنا — هنا — بفصل أهم المصادر المباشرة التى تحتوى على مادة التصوف الإسلامى ، ثم رتبناها ترتيبا تاريخيا حتى يسهل تتبعها :

الحارث المحاسبى (٢٤٣ = ٨٥٧)

— **الرعاية لحقوق الله** (حققه د . عبد الحليم محمود بالاشتراك — مصر والعراق) أشهر كتب التحليل النفسى فى التصوف الإسلامى . تناول فيه المؤلف مفهوم التقوى ومحاسبة الإنسان نفسه على أفعاله ، وأقواله وخواطره ، ثم مفهوم التوبة وحلل ظاهرة الرياء ، والكبر ، والغرور بالذات أو بالعمل ، كما درس ظاهرة الحسد وتعرض لموضوع الصداقة وأصولها وآدابها . ويمتاز هذا الكتاب بأسلوب واضح وطريقة عرض جذابة

— **التوهم** (ط القاهرة ١٩٧٢) يعالج مسألة الخوف والرجاء . ويتحدث عن رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة وفى الجنة ، ويحدد منازلهم فى التمتع بها ، كما يحذر من اغترار الإنسان بعمله .

— **الوصايا** سيرد الحديث عنه فى المجال التالى

الحكيم الترمذى (ت حوالى ٢٨٥ = ٨٩٨)

— خاتم الأولياء (تحقيق د . عثمان يحيى — بيروت ١٩٦٥)

أهم كتب الحكيم الترمذى . وفيه يتعرض لمذهبه فى الولاية الصوفية ، وكيف يصل الإنسان إليها : عن طريق الجهد الشخصى ، أو عن طريق المنّة الإلهية بدون كسب من الإنسان . وهذا الطريق الثانى بالطبع أفضل ، لأنه يشتمل على الاصطفاء الإلهى . كذلك يعرض الحكيم لمسأله الظاهر والباطن فى فهم النصوص الدينية ، ويدرس بالتفصيل مسأله النبوة والرسالة والولاية فى علاقاتها العامة ، والطابع الخاص لكل منها . وقد اتهم الحكيم الترمذى بسبب أنه يفضل الأولياء على الأنبياء.وبدراسة هذا الكتاب لا يبدو — قط — أنه يصرح بهذا الرأى .

— **الصلاة ومقاصدها** (تحقيق حسنى زيدان — القاهرة ١٩٦٥) يعرض لشعيرة الصلاة من وجهة النظر الفقهية ، ثم من وجهه النظر الصوفية . وتبرز من هذا الكتاب الهام مشكلة العلاقة بين الشعائر وعمق الروح الدينية لدى من يؤدونها ..

الطوسى (ت ٣٧٨ = ٩٨٨)

— **اللمع فى التصوف** (حققه بالاشتراك د . عبد الحليم محمود ١٩٦٠ القاهرة) يعد من أكبر المصادر الصوفية ، وأغزرها مادة . وهو بمثابة الكتاب الأم فى اللغة العربية . استفاد منه ، واعتمد عليه كل المؤلفين اللاحقين ، سواء من العرب أو الفرس .

يضع الطوسى فى هذا الكتاب أصول التصوف العملى ، كما يحدد مبادئه ونظرياته ، منبها إلى الأخطاء التى يمكن أن يقع فيها السالكون لطريق التصوف ، كما يخصص فى الكتاب فصلاً هاماً للمصطلحات الصوفية المتداولة لدى أهل الفن .

ومما يزيد من أهمية اللمع أنه يحتوى على « تسجيل » أقوال الصوفية ونظرياتهم التى لم تكن مدونة من قبل . والمؤلف حريص على تدعيم هذه النظريات بالآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية .

الكلاباذى (٣٨٠ = ٩٩٠)

ــ **التعرف لمذهب أهل التصوف** (حقّقه المستشرق الانجليزى آربرى ١٩٣٤ ، ثم طبع فى القاهرة بمراجعة الشيخ محمود النواوى سنة ١٩٨٠) من أهم المختصرات التى وضعت فى بداية عهد « التأليف » الصوفى، وهو يتميز بطابعه الكلامى فى شرح عقائد الصوفية فى التوحيد والصفات الإلهية ، ورؤية الله ، وخلق الأفعال ، والصلاح والأصلح . كذلك يتناول أهم المفاهيم الصوفية الخاصة بالتوبة ، والزهد ، والصبر ، والفقر ، والتقوى ، والرضا ، واليقين . والمؤلف ذو اتجاه سنى واضح . وهو معتدل فى لغته ، هادىء فى عرض قضاياه [وقد ترجم التعرف إلى اللغة الفارسية على يد المستملى البخارى (٤٣٤ = ١٠٤٢)]

أبو طالب المكى (٣٨٦ = ٩٩٦)

ــ **قوت القلوب** (طبع فى جزئين بالقاهرة سنة ١٩٦١ ، وهو بحاجة إلى تحقيق علمى حديث) اسمه بالكامل : قوت القلوب فى معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد . وهو يحتوى على جانب الآداب والسلوك الصوفى ، وجانب العبادات وطريقة تأديتها لدى الصوفية . كما يهتم المؤلف اهتماماً خاصاً بتوزيع أعمال العبادة والتقوى على ساعات الليل والنهار ، ويتناول موضوع محاسبة النفس وتربية المريدين ، ويتحدث بالتفصيل عن المقامات الصوفية ،

وحقيقة الزهد ، ثم ينتهى ببحث مسألة الكسب والتوكل

القشيرى (٤٦٥ = ١٠٦٣)

الرسالة أو الرسالة القشيرية (نشرت مراراً بالقاهرة ، وحققها د . عبد الحليم محمود بالاشتراك فى جزئين بالقاهرة ١٩٦٦) يعلن المؤلف فى مطلعها أنها عبارة عن « منشور » موجه إلى جماعة الصوفية بكافة بلدان الإسلام ، بعدما لاحظ انحراف عدد كبير منهم عن طريق الرواد الأوائل ، الملتزمين بالكتاب والسنة . وقد كتب القشيرى **رسالته** سنة ٤٣٧ هـ وضمنها جانبين:

ا ــ سيرة أعلام التصوف الأول ، ومقتطفات من أقوالهم .

ب ــ مبادىء السلوك الصوفى الصحيح ومناهجه .

وهى تحتوى على (٥٣) بابا ، وعدد فصول . الباب الأول فقط مخصص لشيوخ التصوف ، والباقى للمقامات والأحوال والمصطلحات والآداب الصوفية .

ولا شك فى أن رسالة القشيرى تعتبر المرجع الأساسى لتصوف أهل السنة ، والتعبير المعتدل عن هذا الاتجاه فى الإسلام . وقد جرى تداولها على نحو واسع فى أنحاء العالم الإسلامى ،وكذلك تدريسها على أيدى كبار الشيوخ . وتأثيرها فى معظم الكتاب اللاحقين شديد الوضوح .

الهجويرى (ت حوالى ٤٦٥ = ١٠٧٢)

ــ **كشف المحجوب** (ترجمه نيكلسون إلى الانجليزية سنة ١٩١١ ، وظل الدارسون يرجعون إلى النص الانجليزى ، حتى

قامت د. إسعاد قنديل بترجمته من الفارسية إلى العربية مصحوباً بمقدمة جيدة ، وطبع فى القاهرة ، فى جزئين ١٩٧٤) أقدم مؤلف فى التصوف باللغة الفارسية . وأول كتاب منظم فى الأصول النظرية والعملية للتصوف الإسلامى . وهو يضاهى كتاب اللمع للطوسى فى اللغة العربية .

يحتوى الكتاب على عرض للأصول الصوفية والمسائل الفرعية المرتبطة بها ، ثم يقدم قسماً خاصاً لشيوخ التصوف وتراجمهم ، كما يحتوى على قسم آخر للفرق الصوفية (وهذا جديد تماما) . وبعد أن يتحدث عن العقائد الدينية والعبادات من وجهة نظر صوفية ، يتطرق لآداب الصوفية ورموزهم وطرائقهم فى الحياة .

الغزالى (٥٠٥ = ١١١١)

— **إحياء علوم الدين** (ط الحلبى — مصر — ٤ أجزاء ١٩٣٩) يقال بحق إن هذا الكتاب هو الذى أتاح للتصوف أن يتعايش مع سائر العلوم الدينية فى المجتمع الإسلامى . والواقع أن الكتاب غزير المادة ، متنوع الموضوعات . قسمه الغزالى إلى أربعة أقسام شهيرة :

ربع العبادات ويحوى عشرة فصول

ربع العادات ويحوى عشرة فصول

ربع المهلكات ويحوى عشرة فصول

ربع المنجيات ويحوى عشرة فصول

وقد جمع فيه تقريبا كل ما توصل إليه التصوف السنى قبله ، وعرضه بأسلوب معتدل ، مدعم بالأحاديث النبوية (التى لم تخل أحياناً من نقد علماء الحديث)

لكن الكتاب يقوم على بناء عقلى صارم ، لم يخفف منه إلا لغة الغزالى الأدبية ، وشعوره الدينى القوى ، اللذان أضفيا عليه طابعاً محببا إلى القراء فى كل العصور التالية ، وحتى يومنا هذا .

الجيلانى (عبد القادر ت ٥٦١ = ١١٦٥)

— **الغُنية لطالبى طريق الحق** (مطبوع فى القاهرة فى جزئين سنة ١٩٥٦ ، وهو بحاجة إلى نشرة علمية محققة) يحدد المؤلف موضوع كتابه بأنه فى الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية . وهو يحاول المزج بين العبادات الإسلامية وآداب الصوفية . ويهتم اهتماماً خاصاً بأوقات الذكر والعبادة وكذلك المواسم الدينية . ويتحدث بالتفصيل عن الآداب والرسوم الواجبة ، أو اللائق اتباعها فى مختلف أوقات الليل والنهار ، ومنها مثلا : دخول الحمام ، والنوم ، وقتل الحيوان ، وتسمية الأسماء ، وزيارة المرضى .. الخ .

ويمكن القول بأن (الغنية) كان له تأثيره القوى على المستوى الشعبى أكثر من تأثيره على المستوى الثقافى الأعلى فى مجال التصوف .

السهروردى (البغدادى ت ٦٣٢ = ١٢٣٤)

— **عوارف المعارف** (طبع على هامش إحياء علوم الدين —

القاهرة ١٩٣٩ — وهو الآخر بحاجة إلى تحقيق علمي حديث) كتاب تعريفي مختصر يتناول — في مجمله — التصوف من جانبه العملي ، دون التركيز على الأفكار والنظريات . وبعد أن يبين المؤلف أحوال الصوفية وعاداتهم في حلقات الذكر والعبادات والصحبة ، والمكاشفة ، والخواطر ، يورد طائفة من مصطلحات الصوفية .

لكن الكتاب يمتاز بلغته الواضحة ، والمعلومات المحددة التي يقدمها كل فصل من فصوله البالغ عددها (٦٣) فصلا .

ابن عربي (محيي الدين ت ٦٣٨ = ١٢٤٠)

— **الفتوحات المكية** (طبع في مصر سنة ١٢٩٣ هـ . ويقوم حاليا د . عثمان يحيى بتحقيقه . وقد نشر منه حتى الآن تسعة مجلدات) أكبر موسوعة للتصوف الإسلامي على الاطلاق . فرغ ابن عربي من كتابته للمرة الثانية سنة ٦٣٢ هـ أي قبل وفاته بست سنوات .

والكتاب عبارة عن عَرْض نفسي وفلسفي معا لجميع المعارف الإسلامية من وجهة نظر صوفية ، يصل فيها التحليل العقلي إلى أعلى مستوى . كما أنه يحتوي — من ناحية أخرى — على بعض العناصر الباطنية مثل أسرار الحروف ، وعناصر أخرى مستقاة من الأفلاطونية المحدثة .

يعتبر الكتاب أيضا مصدراً هاماً لدراسة الحياة العقلية في عصر المؤلف ، والحالة التصوف في القرنين السادس وبداية السابع الهجريين . وقد أدى تصريح ابن عربي فيه ببعض أفكاره. حول وحدة

الوجود إلى اتهامه من جانب الفقهاء المسلمين .

ومهما يكن من أمر ، فالفتوحات بعد تحقيقه ، بحاجة ماسّة إلى دراسته بدقة ، وكذلك فى إطار باقى مؤلفات ابن عربى ، حتى يمكن استخلاص رأى حديث حول فلسفة هذا الصوفى التى قسمت كثيراً من المفكرين فى أمره إلى فريقين : فريق يتهمه بالبدعة والكفر ، وفريق يرفعه إلى مرتبة الولاية .

خامسا : مجال الأخلاق الإسلامية

مازال الجانب الأخلاقى فى الإسلام ــ على الرغم من كثرة ما كتب عنه ــ أشد الجوانب حاجة إلى اهتمام الدارسين المعاصرين فى العالم الإسلامى ، ليس فقط لأنه أولى من بقية الجوانب الأخرى ، وأكثرها خصباً ، وأشدها علاقة بحياة المجتمعات الإسلامية ، وإنما أيضا لأنه أكثرها غموضاً ، وأقربها التصاقا بالتصورات والتقاليد الشعبية التى يختلط فيها الصحيح بالفاسد .

ونحن نرى أن الفكر الأخلاقى فى الإسلام يتخذ مساراً يختلف (ولا يتناقض) كثيراً عن الفكر الأخلاقى فى تاريخ الفلسفة العام . ويرجع ذلك إلى مجموعة من العوامل أهمها باختصار : أنه فكر دينى فى أساسه ، يستمد مصادره من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وسيرة السلف الصالح (الصحابة ، والتابعين ، وبعض الشخصيات المتميزة فى تاريخ الإسلام) . وثانيا هو فكر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع ، ويقترب كثيراً من حياة الناس ، سواء بصياغة النماذج الأخلاقية المستمدة من مواقف تمت بالفعل فى مواجهة ظروف معينة ، أو بنقد الأفعال وضروب التصرفات السيئة التى صورت من بعض الناس . وثالثا : أنه يتميز ، على الرغم من المصدر الدينى الذى أشرنا إليه ، بتعدد وتنوع تجارب أصحابه ، والرؤية المتفرّدة لكل منهم . فالغزالى غير ابن حزم ، وكلاهما غير ابن الجوزى ، أو المحاسبى ، أو الجاحظ . وأخيراً فإن الفكر الأخلاقى فى الإسلام لا يقتصر وجوده على أعمال الفلاسفة وحدهم ، وإنما هو متناثر فى كتابات الأدباء ، والفقهاء ، والصوفية ، والوعاظ ، وعلماء الكلام.

بهذا التصور : ينفتح أمام دارسي الأخلاق مجال أكثر رحابة ، لكي ينتقي منه أقرب النماذج لروح العصر الذى يعيش فيه ، وأكثرها تعبيراً عما يريد أن يقوله للجيل الحاضر ، والأجيال التالية .

ونتيجة لذلك ، فإننا سنذكر هنا أهم المصادر التى يمكن أن تستخلص منها عناصر الفكر الأخلاقى فى الإسلام . وأولها بالطبع هو **القرآن الكريم** (وقد قام د. دراز باستخلاص النظرية الأخلاقية الإسلامية منه فى دراسة بالفرنسية عنوانها la marale du koran وترجمه د . عبد الصبور شاهين إلى العربية بعنوان « دستور الأخلاق فى القرآن » بيروت ١٩٧٣) أما ثانى هذه المصادر فيتمثل فى **السنة النبوية** الموجودة فى كتب الصحاح الستة : مسند ابن حنبل (٢٤١ = ٨٥٥) وصحيح البخارى (٢٥٦ = ٨٧٠) وصحيح مسلم (٢٦١ = ٨٧٥) سنن ابن ماجه (٢٧٣ = ٨٨٦) وسنن أبى داود (٢٧٥ = ٨٨٩) وسنن الترمذى (٢٧٩ = ٨٩٢) .

وما كتبه بعض العلماء . فيما بعد ، عن أخلاق الرسول ﷺ بصفة خاصة ، وما ورد فى سيرة الرسول ﷺ بصفة عامة . مثل سيرة ابن هشام ، و**المغازى** للواقدى . **مكارم الأخلاق** للطبرسى ، **الشفا فى أخبار المصطفى** للقاضى عياض .

وثالث مصدر للأخلاق الإسلامية يتمثل فيما كتبه بعض المؤرخين والعلماء عن حياة بعض شخصيات السلف ، والمتميزين فى تاريخ الإسلام ، كما فعل ابن الجوزى حين كتب عن **عمر بن عبد العزيز أو أحمد بن حنبل** ، وكما جاء فى **مناقب الشافعى** .. الخ .

ثم يأتى بعد ذلك ماكتبه مفكرون مختلفوا الثقافات فى الحضارة الإسلامية وإذا كان ابن المقفع (١٤٥ = ٧٦٢) قد استعان بثقافته الفارسية فى كتابة بعض الآثار الأخلاقية الهامة فى مجال آداب السلوك ، ومعاملة الحكام — كما فى « **الأدب الكبير** » **والأدب الصغير** ، فإن مسكويه (٤٢١ = ١٠٣٨) قد استعان بثقافته اليونانية فى محاولة وضع نظرية أخلاقية تستمد هيكلها العام من هذه الثقافة ، دون أن تتعارض مع الدين الإسلامى ، وذلك فى كتابه الشهير « **تهذيب الأخلاق . وتطهير الأعراق** » .

لكننا بالإضافة إلى هذين الكاتبين ، نجد مجموعه كبيرة من المفكرين الأخلاقيين قد صدروا عن أساس إسلامى أصيل ، ويأتى فى مقدمتهم

الجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) فى كتابه الغنى :**البخلاء** ، **والمحاسبى** (٢٤٣ = ٨٥٧) فى كتاب السابق الذكر **الرعاية لحقوق الله** ، **وأبو حيّان التوحيدى** (٤١٤ = ١٠٢٣) فى كتاب**الصداقة والصديق** ، وهو الكتاب الوحيد فى اللغة العربية الذى خصصه صاحبه لهذا الموضوع .

والماوردى (٤٥٠ = ١٠٥٨) فى كتابه **أدب الدنيا والدين** .

وابن حزم (٤٥٦ =) فى كتابه **الأخلاق والسير** .

والغزالى (٥٠٥ = ١١١) فى كتابه **إحياء علوم الدين** ، وكذلك كتابه الصغير :**أيها الولد** .

والراغب الأصفهانى (٥٠٢ = ١١١٨) فى كتابه**الذريعة إلى مكارم الشريعة** .

والسبكى (٧٧١ = ١٣٦٩) فى كتابه **معيد النعم ومبيد النقم** .

وابن الجوزى (٥٩٧ = ١٢٠٠) فى كتابه **تلبيس ابليس** .

ولا شك فى أن هذه المؤلفات الهامة لم تدرس بعدُ من وجهة النظر الأخلاقية بصورة كافية[1] . وهى بحاجة حقيقية إلى جهود الدارسين لكى تظهر قيمتها الفعلية ، ويصبح لها تأثيرها المنشود فى المجتمع الإسلامى الحديث .

(١) قمنا بجزء من هذا العمل فى المحاضرات التى ألقيناها على طلاب كلية دار العلوم بجامعة القاهرة عام ١٩٨١/ ١٩٨٢ ونشرناها بعنوان « **الفكر الأخلاقى فى الاسلام : نماذج تحليلية** » وقد درسنا فيها سبعة نماذج هى : آداب المجالسة لابن المقفع ، وظاهرة الحسد للمحاسبى ، والمسلم فى مواجهة الشر للحكيم الترمذى ، وظاهرة البخل للجاحظ ، وأدب العالم والمتعلم للماوردى ، والتجربة الأخلاقية عند ابن حزم ،ونقد أخلاق العصر لابن الجوزى . وسوف نعيد نشرها ـ قريبا باذن الله ـ بعد أن نضيف إليها بعض النماذج الأخرى التى كشفنا عنها .

سادساً : مجال التجارب الذاتية (الاعترافات)

يرتبط هذا المجال بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً . فهو يقدم نموذجاً حياً لمواقف عاشها كبار المفكرين المسلمين . ويصور لحظات التحوّل الهامة فى حياتهم العقلية والنفسية . كذلك فإن أهميته للنشيء بالغة . فهو يقرب صورة هؤلاء المفكرين من القلوب ، ويجعل من يقرأهم يحسّ أنه يستمع لأمثاله ، ممن قد يضعفون ، أو يشكون أحيانا ، وبهذه الطريقة البسيطة الهادئه ، يأخذونه إلى الطريق الصحيح .

شاع كتاب **الغزالى** (٥٠٥ = ١١١١) **المنقذ من الضلال** كأوضح مثال على هذا اللون من التجارب الذاتية وأدب الاعترافات فى الفكر الاسلامى . ونوّد أن نذكر هنا مجموعة متشابهة من تجربة الغزالى ، تبدو بوضوح لدى كل من :

الحارث الحاسبى (٢٤٣ = ٨٥٧) فى كتابه « **الوصايا** » (ط فى القاهرة ١٩٦٨)

والحكيم الترمذى (٢٨٥ = ٨٩٨) فى **بدء شأن الحكيم الترمذى** (نشرة د . عثمان يحى ، ملحق ب خاتم الأولياء — بيروت ١٩٦٥)

وابن حزم (٤٥٦ = ١٠٦٣) فى كتابه **الأخلاق والسير** نشره وقدم له د . الطاهر أحمد مكي — دار المعارف — القاهرة ١٩٨١)

وابن عربى (٦٣٨ = ١٢٤٠) فى كتابه **روح القدس فى مناصحة النفس** (قمنا بتحقيق هذا الكتاب ودراسته فى رسالتنا للماجستير التى نوقشت بدار العلوم سنة ١٩٧٣ وقد أعددناه حاليا للطبع)

سابعا : مجال أصول الفقه

كان الإمام الشافعي (محمد بن ادريس ت ٢٠٤ = ٨١٩) هو أول من وصلنا أحد أعماله فى علم أصول الفقه ، وهو المعروف بـ **الرسالة**(حققها الشيخ أحمد شاكر) تناول فيها كيفية استنباط الأحكام من القرآن والسنة ، كما تعرض فيها لمباحث هامة حول التعريف ، والدلالة ، والقياس ، وحجية الأدلة .. الخ

وقد تتابع من بعده العلماء فى هذا الفن ، حتى بلغت مؤلفاتهم فيه حوالى مائتى كتاب ، لم ينشر منها سوى بضعة كتب لا يتجاوز العشرة .

وكان للعلماء فى هذا العلم طريقتان :

طريقة المتكلمين والشافعية ، وهى تحقيق القواعد الكلية تحقيقاً منطقياً ، وإقرار ما يؤيده البرهان العقلى والنقلى منها ، لا يتقيدون فى ذلك بمذهب إمام بعينه ، ولا بحكم مأثور عنه فى فرع من الفروع . ومن هؤلاء :

— الغزالى (٥٠٥ = ١١١١) فى كتابه **المستصفى** .

— الرازى (٦٠٦ = ١٢٠٩) فى كتابه **المحصول** .

— الآمدى (٦٣١ = ١٢٣٣) فى كتابه **الاحكام** .

— البيضاوى (٦٨٥ = ١٢٥٩) فى كتابه **المنهاج** .

أما طريقة الأحناف ، فهى تحقيق القواعد الكلية على ضوء ما نقل عن الأئمة من الفروع ، ولهذا أكثروا من هذه الفروع فى كتبهم ،

لأنها هى التى تثبت القواعد الكلية نفسها ، ومنهم :

ـــ الدبوسى (٤٣٢ = ١٠) فى كتابه **الأسرار والتقديم للأدلة** .

ـــ البزدوى (٤٣٠ = ١٠٣٨) فى كتابه **الأصول** .

ـــ النسفى (٧٩٠ = ١٣٨٨) فى كتابه **المنار** .

وقد جمع بعض علماء الأصول بين الطريقتين : العناية بتحقيق القواعد الأصولية والبرهنة عليها ، والعناية بتطبيقاتها على الفروع الفقهية ، وربطها بها . ومنهم :

ـــ صدر الشريعة ابن مسعود البخارى (٧٤٧ = ١٣٦٤) فى كتابه **تنقيح الأصول**

ـــ تاج الدين السبكى (٧٧١ = ١٣٦٩) فى كتابه **جمع الجوامع**

ـــ الكمال بن الهمام (٨٦١ = ١٤٥٦) فى كتابه **التحرير**

ومن أهم الكتب الأصولية التى ألفت خلال القرن التاسع عشر الميلادى :

ـــ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** للإمام الشوكانى (١٢٥٠ = ١٨٣٤)

أما فى القرن العشرين ، فقد ألفت فى هذا العلم بعض الكتب الجيدة التى استخدمت لغة حديثة ، واتبعت منهج التوضيح والتبسيط . وأهمها :

ـــ **أصول الفقه** للشيخ محمد الخضرى

ـــ **تسهيل الوصول إلى علم الأصول** للشيخ محمد المحلاوى

ـــ **علم أصول الفقه** للأستاذ عبد الوهاب خلاف

— **أصول التشريع الإسلامى** للأستاذ على حسب الله

وأخيراً فإننا نحيل — هنا — إلى « **فهرس المخطوطات المصورة** » جـ١ الذى وضعه **فؤاد سيد** (القاهرة ١٩٥٤) (ص ٢٤٠ — ٢٥٣) حيث يجد القارئ مجموعة هامة جداً من مصادر أصول الفقه ، ومعظمها حتى الآن لم يحقق أوينشر .

ثامنا : مجال تصنيف العلوم

لا حدود للفائدة العملية التى تنتج عن دراسة هذا المجال ، وخاصة فى عصرنا الحاضر ، الذى مازال العالم الاسلامى يتأرجح فيه بين العودة لتراثه الماضى ، والأخذ بحركة العلوم الحديثة . ولا شك فى أن مجال تصنيف العلوم هو الذى يقدم له أفضل تصور متوازن فى هذا الصدر . كذلك فإن وضع القواميس ، ودوائر المعارف العامة والخاصة هى النتيجة الطبيعية لدراسة هذا المجال .

كان **الكندى** (٢٥٢ = ٨٦٤) هو أول من حاول تصنيف كتب أرسطو ، من وجهة نظره ، فبدأ بالرياضيات ، ثم أتبعها بكتب أرسطو فى المنطق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، والأخلاق ، والسياسة . وقد أضاف إلى ذلك فى النهاية علوم الإسلام من فقه ، وعقائد ، الخ . أنظر رسالته المسماة :

ـ **كمية كتب أرسطوطاليس ، وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة** (٣٦٢ ـ ٣٧٤) ضمن **رسائل الكندى الفلسفة** جـ ١ تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريدة .

لكـــن المحاولـــة الحقيقيـــة الأولى فى هذا المجال ، كانت للفارابى (٣٣٩ = ٩٢٢) وذلك فى كتابه :

ـ **إحصاء العلوم** (تحقيق د . عثمان أمين ـ دار الفكر العربى . القاهرة ١٩٤٩) ومع ذلك فإننا نجد محاولة جزئية **للعامرى** (٣٨١ = ٩٢٢) فى هذا الصدد وذلك فى كتابه :

ـ **الإعلام بمناقب الإسلام** (تحقيق د . محمد غراب ـ

القاهرة ١٩٦٧) ثم يأتى بعد ذلك كلٌّ من :

— **الخوارزمى** (٣٨٧ = ٩٩٧) فى كتابه **مفاتيح العلوم** (طبع مراراً بالقاهرة) .

— **إخوان الصفا** (القرن الرابع الهجرى) فى **رسائلهم** الشهيرة .

— **ابن سينا** (٤٢٨ = ١٠٣٧) فى موسوعته الضخمة **الشفاء** .

— **الغزالى** (٥٠٥ = ١١١١) فى المنقذ من الضلال .

— **ابن خلدون** (٨٠٨ = ١٤٠٦) فى **مقدمته** الشهيرة .

— **طاش كبرى زاده** (٩٦٨ = ١٥٦٠) فى **مفتاح السعادة مصباح السيادة** . وهو الكتاب الذى وصل فيه تصنيف العلوم عند المسلمين إلى غاية نضجه . يقول طاش كبرى زاده عن « علم تقاسيم العلوم » : وهو علم باحث عن التدرج من أعم الموضوعات إلى أخصها ، ليحصل بذلك موضوع العلوم المتدرجة تحت ذلك الأعم . ولما كان أعم العلوم موضوع العلم الإلهى جعل تقسيم العلوم من فروعه . ويمكن التدرج فيه من الأخص إلى الأعم على عكس ما ذكر ، ولكن الأول أيسر وأسهل » وتدل العبارة الأخيرة على أنه كان يفتح الباب أمام الباحثين لتناول جديد لهذا العلم ، وتطوير نتائجه ، ولكنهم — مع الأسف — لم يستجيبوا لشيء من ذلك .

تاسعاً : مجال فلسفة التاريخ .

يكاد يقتصر هذا المجال — فى الدراسات الحديثة — على ماكتبه**ابن خلدون** (٨٠٨ = ١٤٠٦) فى **مقدمته** الشهيرة ، عن نشأة الحضارة ، وازدهارها ، ثم انحلالها وانحدارها ، والقوانين التى تحكم هذه التطورات فى ضوء تاريخ الأمم الإسلامية .

ومع ذلك فإن كتب التاريخ الإسلامى — وخاصة مقدماتها ، ومايرد فى أثناء سرد الحوادث ، أو التعليق على تراجم الشخصيات — يمكن أن تقدم ،هى الأخرى ،مادة غنيه فى هذا الصدد .

وينبغى أن نشير هنا إلى أن علم التاريخ نفسه لم يسلم من سيطرة الدول التى كتب فى ظلها.لذلك ينبغى على المشتغلين بفلسفة التاريخ أن يخلصوا إلى حقيقة الظواهر من وراء الأحداث المروّية ، محاولين استخلاص القوانين العامة التى وجهت تلك الأحداث

فالمسعودى (٣٤٦ = ٩٥٧) كان أول مؤرخ إسلامى يرتّب الحوادث تبعاً للموضوعات ، بعد أن كان من قبله (اليعقوبى ، وابو حنيفة الدينورى ، والطبرى) يرتبونها حسب تتابع السنين . وهو فى كتابه **التنبيه والإشراف** يلخص آراءه فى فلسفة التاريخ ، والكون ، وآراء الفلاسفة فى التدرج ، والعلاقة بين المعادن والنبات والحيوان .

وفى **تجارب الأمم** لمسكويه (٤٢١ = ١٠٣٨) ، الذى يتجاوز مجرد كونه مؤلفا تاريخيا إلى تقديم موعظة مستخلصة من الحوادث السابقة ، ترد بعض الأخبار أو الحكايات التى لها مغزى كبير الأهمية ، كالذى يروى أن الأتراك كانوا يتعمدون أن يتخيروا من الخلفاء

العباسيين حديثى السن ، أو مَنْ فيهم بله وغفلة ، أو من يعكفون على الملاهى ، ثم يتعمدون ألا يطلعوه على كتاب جد ، حتى لا يحاسبهم على أعمالهم .

كذلك تمثل مؤلفات البيرونى مصدراً هاماً فى هذا الصدد . فهو يحاول ، فى كتابه **الآثار الباقية عن القرون الخالية** ، بيان فكرة المراحل التاريخية الكبرى التى تتضمن كل منها بداية عالم جديد ، كما يبين فكرة اختبار المؤرخ لحدث من التاريخ ، وجعل الزمان يتوقف عنده ، دون أن يراعى مع ذلك — ارتباط ما قبله أو بعده به ، وكذلك ما حوله،فى تواريخ الأمم الأخرى .

عاشرا : مجال المنطق وشروحه

نحيل الباحث هنا إلى الكتاب القيم للدكتور **إبراهيم مدكور** ، وهو بالفرنسية ، وعنوانه :

L'organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductaions, son etude et ses applications. 2 ème éd. vrin. paris 1969.

وترجمته : منطق أرسطو فى العالم العربى : ترجماته ودراسته وتطبيقاته . ويتبنى هذا الكتاب فكرة تأثير المنطق الأرسطى فى فلاسفة ومتكلمى المسلمين ، بل إن الفصل الأخير منه يثبت تأثير هذا المنطق فى الفقه الإسلامى نفسه .

لكن هذا الكتاب يكتمل بالدراسة الممتازة التى قام بها د . على سامى النشار بعنوان **مناهج البحث عند مفكرى الاسلام** ، الذى حاول المؤلف أن يثبت فيه توصل المسلمين إلى عناصر المنهج الاستقرائى ، ويبين هجوم بعض مفكريه على منطق أرسطو ، مثل ابن تيمية ،وخاصة فى كتابية :نقض المنطق ، والرد على المنطقيين

وعموماً فإن موقف مفكرى المسلمين وعلمائه من منطق أرسطو ينقسم إلى :

ا ـــ**دعاة منطق أرسطو** (سواء بالترجمة أو الشرح أو التعليق) وهم:

ـــ **الكندى** فى مجموعة رسائل (ذكرها ابن النديم فى الفهرست) ولم ينشر منها شيء حتى الآن .

ــ **الفارابى** فى **إحصاء العلوم** ، **وعيون المسائل** ، **والمدينة الفاضلة** ، **والجمع بين رأيى الحكيمين** ، **وما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة** .

ــ **ابن سينا** فى **الشفاء** (الأجزاء التسعة الأولى خاصة بالمنطق) وكذلك فى كتابه المختصر الجيد : **الهداية** (حققه د . محمد عبده ــ القاهرة ١٩٧٤)

ــ **إخوان الصفا** فى **الرسائل**

ــ **ابن رشد** فى شروحه وتلخيصاته لمنطق أرسطو (انظرص١٢٧من هذا الفصل)

ب ــ**مؤيدو منطق أرسطو** وأشهر هؤلاء هما ابن حزم ، والغزالى :

ــ أما **ابن حزم** (٤٥٦ = ١٠٦٣) فله كتاب بعنوان : **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية** ، وفيه يعرض ابن حزم منطق أرسطو عرضاً مبسطا بالفعل ، محاولاً مزجه بالفقه الاسلامى ، ومنبهاً إلى ضرورة المنطق فى فهم هذا الفقه .

ــ وأما **الغزالى** (٥٠٥ = ١١١١) فله عدة مؤلفات فى هذا الصدد ، أهمها :

ــ **القسطاس المستقيم** ، وفيه حاول أن يستخلص خمسة مقاييس إسلامية تعتبر أسس اليقين العقلى والدينى معا (فلم تخرج ــ رغم اختلاف التسميات ــ عن أشكال منطق أرسطو) .

ــ كذلك تناول الغزالى المنطق فى كتابيه **محك النظر** و **معيار العلم**

اللذين لخصهما فى مقدمة كتابه الأصولى **المستصفى** . وهى المقدمه التى يقرر فيها أيضا أن المنطق ضرورى لاكتساب حقائق علم أصول الفقه .

حـ ــ **معارضو منطق أرسطو** :

ــ **ابن قتيبة** (٢٧٦ = ٨٨٩) فى كتابه **أدب الكاتب** ، يهاجم منطق أرسطو .

ــ **أما ابن تيمية** (٧٢٨ = ١٣٢٧) فكان أخطر مهاجم لهذا المنطق . وله فى ذلك كتابان : أحدهما بعنوان

ــ **نقض المنطق** ، يتعرض فى الجزء الأخير منه فقط لبيان عدم جدوى علم المنطق ، ويبين فساد بعض أدلته .

ــ أما الكتاب الأخر ، فهو أضخم كتاب ألف بالعربية فى الهجوم على منطق أرسطو وهو بعنوان

ــ **الرد على المنطقيين.** ويقسمه إلى أربعة أبواب رئيسية :

الأول فى رد قول المناطقة إن التصورات لا تنال إلا بالحد .

الثانى فى رد قول المناطقة إن الحد يفيد العلم بالتصورات .

الثالث فى رد قول المناطقة إن التصديقات لا تنال إلا بالقياس .

الرابع فى رد قول المناطقة إن القياس يفيد العلم بالتصديقات.

وينتهى بأن الميزان المنزّل من الله تعالى هو القياس الصحيح ، وأن الميزان العقلى ليس سوى المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف .

ـــ وأخيراً السيوطى (٩١١ = ١٥٠٥) فى كتابه :

صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، وهو كتاب يحاول فيه المؤلف التنفير من علم الكلام (القسم الأول) ومن المنطق (فى القسم الثانى) وهو يحتوى على معلومات تاريخية هامة عن نشأة المنطق ، ودخوله إلى العالم الإسلامى ، وأشهر المترجمين له .. الخ . ثم يقوم باختصار كتاب ابن تيمية (الرد على المنطقيين) فيما يسميه : **جهد القريحة فى تجريد النصيحة** .

وهكذا نجد أن موقف المسلمين من منطق أرسطو لم يكن هو موقف القبول المطلق ، وإنما تنوع بين الدعوة إليه ، ومحاولة الإفادة منه ، وأخيراً الهجوم عليه . ويبقى أن نشير إلى أن عدداً كبيراً من مؤلفات العلماء المسلمين فى المنطق مازال مخطوطاً حتى الآن . ويكفى أن نشير إلى بعضها :

ـــ **المنقذ من الزلل ، فى العلم والعمل** لبهاء الدين الاخميمى المصرى (ت ٤٦٨ = ١٠٧٥)

ـــ **الملخص فى المنطق والحكمة** لفخر الدين الرازى (٦٠٦ = ١٢٠٩)

ـــ **كشف الأسرار عن غوامص الأفكار** لأفضل الدين بن نامار الخونجى (٦٤٩ = ١٢٥١)

ـــ **بيان الحق ، ولسان الصدق ، فى المنطق** لسراج الدين الأرموى (٨٦٢ = ١٤٥٧)

— **غايات الآيات فى المنطق** لسراج الدين الأرموى

ولمزيد من المعلومات عن هذه المخطوطات المصورة بمعهد جامعة الدول العربية بالقاهرة يراجع **فهرس المخطوطات المصورة** (ص ١٩٩ = ٢٣٩) من تصنيف فؤاد سيد (القاهرة ١٩٥٤) .

حادى عشر : مجال مناهج البحث

يمتد هذا المجال فيوسّع من دائرة الفلسفة الإسلامية إلى أقصى حد ممكن ، فهو يتيح لدارسه أن يتعرض تقريبا ل « كل » العلوم اللغوية ، والدينية ، والتجريبية التى ظهرت فى العالم الإسلامى . ولا شك فى أن دراسة المنهج من أخصب الدراسات الحديثة ، ذات الفائدة الكبرى فى متابعة تطور العلوم من ناحية ، وفى دفعها إلى الأمام من ناحية ثانية . وقد قيل إن العلم ليس سوى منهج. وهذا حقيقى إلى حد كبير . فقد ثبت أن العلوم المتقدمة إنما يرجع السبب الرئيسى فى تقدمها إلى طبيعة منهج البحث فيها ، ويكفى أن نشير إلى كل من علم النفس وعلم الاجتماع اللذين تقدما ، فى العصر الحاضر ، تقدما ملحوظا بفضل المنهج التجريبى الحديث الذى استخدم فيهما .

وبالنسبة إلى العلوم الإسلامية ، يلاحظ أنها استخدمت فى معظم الأحيان منطق أرسطو ، الذى يهتم قبل كل شىء بتحديد مفهوم الألفاظ ، والانتقال المنظم بين القضايا ، للوصول إلى نتيجة ، أهم ما يميزها أن تكون متناسقة من الناحية العقلية مع مقدماتها . وقد طبق المسلمون هذا المنطق فى كثير من علومهم إلى حد كبير ، لكنْ علينا أن نعترف بأنه كان — أيضا — السبب فى تجميد هذه العلوم ، والوقوف بها عند حد المقولات العقلية الثابتة ، التى لا تفتح الباب لوثبات الخيال الخصب ، أو ما تسفر عنه نتائج التجربة الواقعية .

لقد كان من **الأورجانون الجديد** لفرنسيّس بيكون (١٦٢٦) . **ومقال فى المنهج** لديكارت (١٦٥٠) بالإضافة إلى بعض المنجزات العلمية : ثورة فى الفكر الغربى ، سقط على إثرها

تقديس منطق أرسطو ، وبدأ الأخذ بالمنهج التجريبى الحديث ، الذى بفضله خرجت أوربا من ضيق العصور الوسطى إلى رحابه عصر النهضة ، ومازال يطبق بنجاح حتى اليوم .

أما العالم الإسلامى ، فلم يشهد مثل هذه الثورة المنهجية من داخله . وكل ما يوجد فى مؤلفات أعلامه عبارة عن « لمحات متفرقة » لم تنجح — مع الأسف — فى أن تكون تياراً عاما يكون له تأثيره المباشر فى عقلية المجتمع .

على دارس الفلسفة الإسلامية إذن أن يحاول اكتشاف هذه **اللمحات المتفرقة** ، والمتناثرة فى التراث الإسلامى الواسع ، وأن يعيد تجميعها ، وتصنيفها ، وسيجد — بدون شك — أنها فى مجملها تضارع الثورة المنهجية التى حدثت فى أوربا خلال القرن السابع عشر .

بالاضافة إلى المؤلفات التى هاجم فيها أصحابها منطق أرسطو (ابن قتيبه ، ابن تيمية ، السيوطى) توجد مجموعة كبيرة من المؤلفات التى تحتوى على « عناصر » منهجية جيدة فى مجال البحث العلمى . ومنها على سبيل المثال :

فى ميدان العلوم التجريبية :

— **كتاب الحيوان** (فى ٧ أجزاء) للجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) وفيه العديد من الملاحظات المباشرة التى صحح الجاحظ على إثرها بعض آراء أرسطو . كذلك أجرى الجاحظ بعض التجارب على عدد من الحيوانات . وكان يجمع الحيوانات ويضعها تحت أوانٍ زجاجية ،

ليراقب سلوكها معا ، كما كان يفتح بطون بعض الحيوانات ليرى ما بداخلها . وكان يجرب أثر الخمر على الحيوانات .

— **كتاب القانون** لابن سينا (٤٢٨ = ١٠٣٧) [انظر مجال الفلسفة التقليدية من هذا الفصل ص ١٢٤] وفيه تظهر بوضوح التجربة الشخصية للمؤلف ، وتبرز عناصر كثيرة من منهج البحث العلمى بمعناه الحديث . ومن المعروف أن هذا الكتاب قد ظل لفترة طويلة يعتبر فى أوربا أحد المراجع الأساسية التى يجرى تدريسها وشرحها فى كليات الطب .

— **كتاب المناظر** لابن الهيثم (٤٢٠ = ١٠٣٨) الذى درسه باقتدار الأستاذ مصطفى نظيف (القاهرة ١٩٤٢ — جامعة فؤاد الأول — كلية الهندسة) وفى هذا الكتاب نجد ابن الهيثم يتوصل لمعظم عناصر المنهج التجريبى الحديث . وهو يقول فى مقدمته — بعد أن بيّن اختلاف آراء السابقين فى كيفية الابصار — : « ونبتدىء فى البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات ، وتمييز خواص الجزئيات ، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الإبصار ، وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لايشتبه من كيفية الإحساس . ثم نترق فى البحث والمقاييس على التدريج والترتيب ، مع انتقاد المقدمات ، والتحفظ فى النتائج . ونجعل غرضنا فى جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل ، لا اتباع الهوى ، ونتحرى فى سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق ، لا الميل مع الآراء »

ولا شك فى أن هذه الفقرة تحفة نادرة فى مجال الفكر الإسلامى كله . ولو كان العلماء قد تابعوها بتفصيل أكثر لاكتملت لهم صورة

واضحة عن المنهج العلمى الحديث .

— **كتاب الصيدنة** للبيرونى (٤٤٠ = ١٠٤٨) وهو فى خمسة فصول ، تتناول وصف الأدوية ، وطرق تركيبها ، ويمتاز الفصل الخامس فيه بذكر وَلَع البيرونى بالعلم ، وكيفية تحصيله من منابعه الرئيسية ، والتثبت من مصادره فى ذلك ، وامتداح من يجيد — فى مجال البحث العلمى — لغات متعددة .

وفى ميدان العلوم الدينية:

— **كتاب الفقيه والمتفقه** (ط . فى جزئين بالقاهرة ١٤٠٠ هـ) للخطيب البغدادى (٤٦٣ = ١٠٧٠) وهو يتناول الحثّ على تعلم أحكام القرآن والسنة ، والتفقه فى نصوصهما ، وطريق استنباط الأحكام ، واستخراجها منهما ، وقواعد الجدل ، والآراء المحمودة والمذمومة ، وكيفية الاجتهاد ، وترتيب الأدلة ، والآداب التى ينبغى أن يتحلى بها الفقيه والمتفقه .

— **كتاب جامع بيان العلم وفضله** (ط فى جزئين . دار الأرقم ١٩٧٨) لابن عبد البر (٤٦٣ = ١٠٧٠) وهو كتاب جامع بالفعل لكل ما يتعلق بطلب العلم ، وآدابه ، ووسائل تحصيله ، وآداب العلماء ، وشروط التعليم والبحث والمناظرة ، وأمثلة من اختلاف العلماء ، وحكم الاطلاع على الثقافات الأجنبية .

— **تذكرة السامع والمتكلم فى أدب العالم والمتعلم** لابن جماعة (٧٣٣ = ١٣٣٢) وهو كتاب على درجة عالية من الأهمية ، فهو يتناول بالتفصيل الدقيق كل ما يتعلق ب « العملية التعليمية » لدى

المسلمين ابتداءً من فضل العلم وأهله ، وأدب العالم وأخلاقه ، وطريقة التصنيف والمراجعة ، وأسلوب إلقاء الدروس على الطلاب ، والوسائل التوضيحية المستخدمة فى ذلك ، ومكافأة المجتهد ، وطرق المذاكرة ، وتأديب الطلاب غير المقبلين .. الخ

ومن الجدير بالذكر أن هذه الكتب الثلاثة الأخيرة تحتوى — بالاضافة إلى عناصر المنهج العلمى — على ما يمكن أن نطلق عليه « **الروح العلمية** » وهى مجموعة المبادىء النفسية والآداب السلوكية التى تكوّن ميثاق شرف العلماء والباحثين . ونود أن نشير إلى أن هذه الروح العلمية تتخذ هدفها لدى علماء الغرب عموما : خدمة الإنسانية ، أما لدى علماء المسلمين ، فإنها تذهب إلى أبعد من ذلك ، حين تدفعهم ليتجهوا إلى الله ، تعالى ، فى سائر أعمالهم العلمية ، وبذلك يتحول البحث لديهم إلى لون من العبادة الدينية.

وأخيراً نصل إلى **مجال آداب البحث والمناظرة** ، الذى نكتفى بالاشارة عنه هنا إلى :

— كتاب **الإرشاد** لركن الدين العميدى الحنفى (ت ٦١٥ = ١٢١٨) وهو أول كتاب تم تأليفه فى هذا الفن .

كذلك فإننا نحيل هنا إلى **رسالة الآداب فى علم آداب البحث والمناظرة** للشيخ محيى الدين عبد الحميد (ط ٣ — القاهرة ١٩٤٢) التى كانت تدرس فى المعاهد الدينية التابعة للأزهر الشريف .

* * *

قائمة المراجع

[ذكرنا فى الفصل الخامس معظم « مصادر » الفلسفة الإسلامية ، وإليه نحيل القارىء . أما هنا فسنكتفى بأهم المراجع ، مرتبة أبجدياً تبعاً لأسماء المؤلفين ، وشهرتهم المتعارف عليها فى الأوساط العلمية — أى أننا لن نتبع التقليد المأخوذ عن الغرب ، الذى يعرّف الشخص باسم عائلته ، وهو دائماً الاسم الأخير ، لأن هذا التقليد لايتمشى تماماً مع عدد كبير جداً من الأسماء العربية . فمثلاً (طه حسين) لايمكن أن نضعه تحت (حسين) ، ولا (أحمد أمين) تحت (أمين) ، وهكذا .. لكننا سنلتزم فى الترتيب عدم اعتبار : الـ ، أب ، ابن]

(أ) باللغة العربية :

أحمد أمين

— زعماء الإصلاح
القاهرة ١٩٤٨

— فجر الإسلام ط ١٣ — دار النهضة المصرية ١٩٨٢

— ضحى الإسلام جـ ١ ، ط ١٠ — النهضة المصرية ١٩٨٤
جـ ٢ ، ط ٩ — النهضة المصرية ١٩٧٩
جـ ٣ ، ط ٩ — النهضة المصرية ١٩٧٨

— ظهر الإسلام جـ ١ ، ط ٥ — النهضة المصرية ١٩٧٨
جـ ٢ ، ط ٥ — النهضة المصرية ١٩٨٢

جـ ٣ ، ط ٦ ـــ النهضة المصرية ١٩٨٢
جـ ٤ ، ط ٥ ـــ النهضة المصرية ١٩٨٢

الأحمد نكرى (عبد النبى عبد الرسول)

— جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون ، الملقب بدستور العلماء . (٣ أجزاء)
ط حيدرآباد الدكن ١٣٢٩ هـ

آدم متز

— الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى
ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة
القاهرة ١٩٤١

إقبال (د . محمد)

— تجديد التفكير الدينى فى الإسلام
ترجمة عباس محمود
القاهرة ١٩٥٥

ألدوميلى

— العلم عند العرب ، وأثره فى تطور العلم العالمى
ترجمة د . عبد الحليم النجار ، ود . محمد يوسف موسى
دار القلم ـــ القاهرة ١٩٦٢

الأهوانى

— التربية فى الإسلام
دار المعارف ـــ القاهرة ١٩٨٠

الكندى
— سلسلة أعلام العرب . العدد (٢٦)
— معانى الفلسفة
دار إحياء الكتب العربية — القاهرة ١٩٤٧

بارت (رودى)
— الدراسات العربية والإسلامية فى الجامعات الألمانية
ترجمة د . مصطفى ماهر
دار الكاتب العربى — القاهرة ١٩٦٧

بالنثيا (آنخل جنثالث)
— تاريخ الفكر الأندلسى
ترجمة د . حسين مؤنس
النهضة المصرية — القاهرة ١٩٥٥

بدوى (د . عبد الرحمن)
— الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام (تحقيق وتقديم)
النهضة المصرية — القاهرة ١٩٥٤
— الأفلاطونية المحدثة عند العرب
النهضة المصرية — القاهرة ١٩٥٥
— أفلوطين عند العرب
النهضة المصرية — القاهرة ١٩٥٥
— الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى
النهضة المصرية — القاهرة ١٩٤٧

— تاريخ التصوف منذ البداية حتى نهاية القرن الثانى
الكويت ١٩٧٥
— التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية : دراسات مترجمة لمجموعة من المستشرقين
ط الاعتماد — القاهرة ١٩٤٠
— دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى
دار الآداب — بيروت ١٩٦٥
— مذاهب الإسلاميين (جـ ١ ، ٢)
دار العلم للملايين — بيروت ١٩٧١

برجشتراسر
— أصول نقد النصوص ونشر الكتب
إعداد وتقديم د . محمد البكرى
مركز تحقيق التراث بوزارة الثقافة — القاهرة ١٩٦٩

بريهه (إميل)
— الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى
ترجمة محمد يوسف موسى ، د . عبد الحليم النجار
وزارة المعارف — القاهرة ١٩٥٤

بلاثيوس (آسين)
— ابن عربى : حياته ومذهبه
ترجمة د . عبد الرحمن بدوى
ط الأنجلو المصرية — القاهرة ١٩٦٥

— أبو العباس بن العريف وكتابه محاسن المجالس
ترجمة د . الطاهر أحمد مكى فى كتابه : دراسات أندلسية
فى الأدب والتاريخ والفلسفة
ط ٣ — دار المعارف — القاهرة ١٩٨٣

بينيس

— مذهب الذرة عند المسلمين
ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة
النهضة المصرية — القاهرة ١٩٤٦

التفتازانى (د . أبو الوفا الغنيمى)

— مدخل إلى التصوف الإسلامى
دار الثقافة — القاهرة ١٩٧٤

— ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه
الأنجلو المصرية ، ط ثانية ، ١٩٦٩

— ابن سبعين وفلسفته الصوفية
بيروت ١٩٧٣

— الطرق الصوفية فى مصر
حوليات كلية الآداب بجامعة القاهرة
(المجلد ٢٥ جـ ٢ — ديسمبر ١٩٦٣)

التهانوى

— كشاف إصطلاحات الفنون
ط كلكتا — الهند ١٨٩٢

توفيق الطويل (الدكتور)

ـــ العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى
دار النهضة العربية ـــ القاهرة ١٩٦٨

جارديه (لوى)

ـــ الإسلام من وجهة نظر المسيحية
ترجمة د . حامد طاهر
مجلة الثقافة ـــ أكتوبر ١٩٧٨

جب (هاملتون) .

ـــ دراسات فى حضارة الإسلام
ترجمة : د . إحسان عباس ، د . محمود نجم ، د . محمود زائد
دار العلم للملايين ـــ بيروت ١٩٦٤

الجر (د . خليل ، بالاشتراك مع حنا الفاخورى)

ـــ تاريخ الفلسفة العربية
جـ ١ ط دار المعارف ـــ بيروت ١٩٥٧
جـ ٢ ط دار المعارف ـــ بيروت ١٩٥٨

ـــ تحقيق النصوص الفلسفية
بحث للدكتور خليل الجر منشور فى : الفكر الفلسفى فى مائة سنة
بيروت ١٩٦٢

جعفر (د . محمد كمال)

— التصوف : طريقاً وتجربةً ومذهباً
دار الكتب الجامعية — الإسكندرية ١٩٧٠

الجليند (د . محمد)
— نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان
ط . التقدم — القاهرة ١٩٨٤

جواشون (أ . م .)
— فلسفة ابن سينا وأثرها فى أوربا خلال القرون الوسطى
ترجمة رمضان
دار العلم للملايين — بيروت ١٩٥٠

جولد تسيهر
— العقيدة والشريعة فى الإسلام
ترجمة : د . محمد يوسف موسى ، د . على حسن عبد القادر ، عبد العزيز عبد الحق
دار الكاتب المصرى — القاهرة ١٩٤٦
— المذاهب الإسلامية فى تفسير القرآن
ترجمة : على حسن عبد القادر
القاهرة ١٩٤٤

حاجى خليفه
— كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون
ط بولاق — ١٢٧٤ هـ

حامد طاهر (الدكتور)

— الفكر الأخلاقى فى الإسلام
مكتبة الزهراء — القاهرة ١٩٨٢

الحديدى (د . خالد)
— فلسفة علم تصنيف الكتب
النهضة المصرية — القاهرة ١٩٦٩

حسن حنفى (دكتور)
— الفارابى شارحاً أرسطو
بحث مطول منشور فى الكتاب التذكارى عن الفارابى
الهيئة العامة للكتاب — القاهرة ١٩٨٣

حسن عبد اللطيف الشافعى (الدكتور)
— من قضايا المنهج فى علم الكلام
بحث منشور فى الجزء الأول من « دراسات عربية وإسلامية »
الزهراء — القاهرة ١٩٨٣

حسين على محفوظ (دكتور ، بالاشتراك مع د . جعفر آل ياسين)
— مؤلفات الفارابى
ط الأديب البغدادية — بغداد ١٩٧٥

الخضرى (محمد)
— محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية)
ط الحلبى — القاهرة ١٩٣٠

— تاريخ التشريع الإسلامى
عيسى الحلبى — القاهرة ١٩٢٠

خليف (د . فتح الله)

— فخر الدين الرازى
دار المعارف — القاهرة ١٩٦٩

— فلاسفة الإسلام (ابن سينا ، الغزالى ، الرازى)
دار الجامعات المصرية — الاسكندرية ١٩٧٦

دراز (د . محمد عبد الله)

— دستور الأخلاق فى القرآن
ترجمة د . عبد الصبور شاهين
بيروت ١٩٧٤

الدمرداش (د . أحمد سعيد)

— البيرونى
دار المعارف — القاهرة ١٩٨٠

دى بور

— تاريخ الفلسفة فى الإسلام
ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة
لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة ١٩٥٤

روزنتال (د . فرانتز)

— مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى

ترجمة د . أنيس فريحه
دار الثقافة ــ بيروت ١٩٦١

أبو ريان (د . محمد على)

ــ أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى
الأنجلو المصرية ــ القاهرة ١٩٥٩

ريبيرا (خوليا)

ــ الأصول العربية لفلسفة رايموندو لوليو
ترجمة د . الطاهر أحمد مكى فى كتابه : دراسات أندلسية
فى الأدب والتاريخ والفلسفة
ط ٣ ــ دار المعارف ــ القاهرة ١٩٨٣

أبو ريدة (د . محمد عبد الهادى)

ــ إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية
القاهرة ١٩٤٦

ــ الكندى وفلسفته
دار الفكر العربى ــ القاهرة ١٩٥٠

رينان

ــ ابن رشد والرشدية
ترجمة عادل زعيتر
عيسى الحلبى ــ القاهرة ١٩٥٧

زكريا إبراهيم (الدكتور)

— ابن حزم الأندلسى
سلسلة أعلام العرب — العدد (٥٥) — القاهرة ١٩٦٦
— أبو حيان التوحيدى
سلسلة أعلام العرب — العدد (٣٥) — القاهرة

زكى نجيب محمود (الدكتور)
— تجديد الفكر العربى
دار الشروق — بيروت ١٩٧١

أبو زهرة (فضيلة الشيخ محمد)
— تاريخ المذاهب الإسلامية
جـ ١ فى السياسة والعقائد
جـ ٢ فى تاريخ المذاهب الفقهية
دار الفكر العربى — القاهرة — بدون تاريخ

سانتلانا
— المذاهب الفلسفية
(مجموعة محاضرات ألقاها بالجامعة المصرية ١٩١٠ ، ١٩١١ ، وهى فى مجلدين مصورين بمكتبة كلية دار العلوم)

الساعاتى (د . حسن)
— علم الاجتماع الخلدونى
دار النهضة العربية — بيروت ١٩٦٩

سيده كاشف (الدكتوره)

— مصادر التاريخ الإسلامى ومناهج البحث فيه
الخانجى — القاهرة ١٩٧٦

سيزكين (د . فؤاد)
— تاريخ التراث العربى
المجلد الأول — ترجمة د . فهمى أبو الفضل
الهيئة المصرية العامة — ١٩٧١

شلبى (د . أحمد)
— تاريخ التربية الإسلامية
دار الكشاف — بيروت ١٩٥٤

الشيبى — (د . مصطفى كامل)
— الفكر الشيعى والنزعات الصوفية
مكتبة النهضة — بغداد ١٩٦٦

صبحى (د . أحمد محمود)
— الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى
دار المعارف — القاهرة ١٩٦٩
— فى علم الكلام
مؤسسة الثقافة الجامعية — الإسكندرية ١٩٧٨
— فى فلسفة التاريخ
مؤسسة الثقافة الجامعية — الإسكندرية ١٩٧٥

طه حسين

— فلسفة ابن خلدون الاجتماعية : تحليل ونقد
نقلها للعربية : محمد عبد الله عنان
ط . الاعتماد — القاهرة ١٩٢٥

عاطف العراقى (د . محمد)

— تجديد فى المذاهب الكلامية والفلسفية
دار المعارف — القاهرة ١٩٧٣

عبد الحليم محمود (الدكتور)

— فلسفة ابن طفيل ، ورسالته حى بن يقظان
الانجلو المصرية — القاهرة — بدون تاريخ

عبد الرحمن الرافعى

— جمال الدين الأفغانى : باعث نهضة الشرق
سلسلة أعلام العرب (٦١) القاهرة ١٩٦١

عبد العزيز عزت

— (ابن) مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها
عيسى الحلبى — القاهرة ١٩٤٩

عبد اللطيف العبد (الدكتور)

— أصول الفكر الفلسفى عند أبى بكر الرازى
الأنجلو المصرية — القاهرة ١٩٧٧

عفيفى (د . أبو العلا)

— التصوف : الثورة الروحية فى الإسلام

دار المعارف ـــ القاهرة ١٩٦٣

العقاد (عباس محمود)

ـــ محمد عبده

سلسلة أعلام العرب ـــ الكتاب الأول من السلسلة

العقيقى (نجيب)

ـــ المستشرقون

دار المعارف ـــ القاهرة جـ ١ ، ١٩٦٤ ،

جـ ٢ ، ٣ ، ١٩٦٥

على عبد الرازق

ـــ الإسلام وأصول الحكم

ط ثالثة ـــ مطبعة مصر ـــ القاهرة ١٩٢٥

العوا (د . عادل)

ـــ الكلام والفلسفة

مطبوعات جامعة دمشق ١٩٦١

غرابه (د . حمودة)

ـــ أبو الحسن الأشعرى

مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ـــ القاهرة ١٩٧٣

فاضل الطائى (الدكتور)

ـــ أعلام العرب فى الكيمياء

دار الرشيد للنشر بالعراق ١٩٨١

فلهوزن

— الخوارج والشيعة
ترجمة د . عبد الرحمن بدوى
الكويت ١٩٧٨

فؤاد سيد

— فهرس المخطوطات المصورة (جـ ١)
الإدارة الثقافة بجامعة الدول العربية — القاهرة ١٩٥٤

فوقية حسين (الدكتورة)

— الجوينى إمام الحرمين
سلسلة أعلام العرب (٤٠) القاهرة ١٩٦٤

قاسم غنى

— تاريخ التصوف فى الإسلام
ترجمة عن الفارسية صادق نشأت
النهضة المصرية — القاهرة ١٩٧٢

قاسم (د . محمود)

— ابن رشد وفلسفته الدينية
الأنجلو المصرية — القاهرة ١٩٦٩

— دراسات فى الفلسفة الإسلامية
ط خامسة — دار المعارف — القاهرة ١٩٧٣

— محيى الدين بن عربى وليبنتر

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٧٢

— المنطق الحديث ومناهج البحث
ط خامسة — دار المعارف ١٩٦٨

— مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام
لتحقيق كتاب مناهج الأدلة لابن رشد
الأنجلو المصرية ١٩٦٩

— نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى
الأنجلو القاهرة ١٩٦٥

قنواتى (الأب جورج شحاته)

— مؤلفات ابن سينا
دار المعارف — القاهرة ١٩٥٠

كريمر (فون)

— الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية
تعريب د . مصطفى بدر
دار الفكر العربى — بدون تاريخ

ماجد فخرى (الدكتور)

— مواجهة العرب للفلسفة
مقال منشور بمجلة « المستقبل العربى »
العدد (٥٨) بيروت ١٩٨٣

محمد مصطفى حلمى (الدكتور)
— ابن الفارض والحب الإلهى
لجنة التأليف و الترجمة والنشر — القاهرة ١٩٤٥

محمد يوسف موسى (الدكتور)
— ابن تيمية
سلسلة أعلام العرب (٥) القاهرة ١٩٦٢
— فلسفة الأخلاق فى الإسلام ، وصلاتها بالفلسفة الإغريقية
الخانجى — القاهرة ١٩٦٣

مدكور (د . إبراهيم)
— فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه
ط الحلبى — القاهرة ١٩٤٧
— المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام
ترجمة من الفرنسية د . حامد طاهر
مجلة الثقافة فبراير ١٩٧٩
— وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا
الفصل ١٤ من الكتاب التذكارى عن ابن عربى
دار الكاتب العربى — القاهرة ١٩٦٩

مصطفى حلمى (الدكتور)
— السلفية
دار الدعوة — الإسكندرية ١٩٨٣

— مناهج البحث فى العلوم الإسلامية
الزهراء — القاهرة ١٩٨٤

مقداد يلجن (الدكتور)
— الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام
الخانجى — القاهرة ١٩٧٣

منتصر (د . عبد الحليم)
— تاريخ العلم ، ودور العلماء العرب فى تقدمه
دار المعارف — القاهرة ١٩٦٦

موافى (د . عثمان)
— منهج النقد التاريخى عند المسلمين والنقد الأوربى
مؤسسة الثقافة الجامعية — الإسكندرية — بدون تاريخ

النشار (د . على سامى)
— المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة
منشأة المعارف — الإسكندرية ١٩٦٣
— مناهج البحث عند مفكرى الإسلام
ط ثانية — الإسكندرية ١٩٦٥
— نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (جـ ١)
ط ثالثة — دار المعارف — القاهرة ١٩٦٥
— الفكر اليهودى وتأثره بالفلسفة الإسلامية
منشأة المعارف — الإسكندرية ١٩٧٢

نادر (د . ألبير نصرى)

— فلسفة المعتزلة ، فلاسفة الإسلام الأسبقين (١ ، ٢)
دار نشر الثقافة — الإسكندرية ١٩٥٢

نظيف (د . مصطفى)

— الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه البصرية (جـ ١)
مطبوعات كلية الهندسة — جامعة فؤاد الأول ١٩٤٢

نيكلسون

— الصوفية فى الإسلام
ترجمة نور الدين شريبة
الخانجى — القاهرة ١٩٥١

— فى التصوف الإسلامى وتاريخه
ترجمة د . أبو العلا عفيفى
القاهرة ١٩٥٦

هويدى (د . يحى)

— تاريخ فلاسفة الإسلام فى القارة الإفريقية
النهضة المصرية — القاهرة ١٩٦٦

— دراسات فى علم الكلام والفلسفة
القاهرة ١٩٧٢

يوسف كرم

— تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التاليف والترجمة والنشر —

القاهرة ١٩٤٦
ـــ تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الحديث ، دار المعارف ـــ القاهرة ١٩٦٥
ـــ تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ـــ القاهرة ١٩٧٩

(ب) باللغة الفرنسية :

Arnaldez (R)

- Grammaire et théologie chey Ibn Hazm de Cordue .
  Vrin Paris 1956 .

Chahine (osman E.)

- L'Originalité Créatrice de la philosophie musulmane .
  Paris 1972 .

Corbin (H.)

- Histoire de la Philosophie islamique ,NRE (N 38) Paris 1964 .
- En Islam iranien (4 vol.) Gallimard , Paris 1974 .

D'alembert

- Discours préliminaire de l'Encyclopédie .
  Gothier , Paris 1965 .

Gardet (L.)

- L Islam religion et communauté .
  Paris 1970

- (et Anawati) Intnoduction à la théologie musulmane .

  Paris 1948 .

Gibb (.H.)

- La structure de la penseé religieuse de l'Islam (trad. Fr. de l'Anglais) .

  Larosse , Paris 1950 .

Goichon

- Lexigue de la langue philosophique d'Ibn Sina .

  Paris 1938 .

Jabre (F.)

- La notion de Certitude selon Ghazali .

  Paris 1958 .

- La nation de maʿrifa chey Ghazali .

  Beyrouth 1958 .

Lalande

- Vocabulaire technique et critique de la philosophie .

  Paris 1960 .

Lammens (H.)

- Etudes sur le siècle des Omayyades .

    Beyrouth 1930

Lamouche (A.)

- Logique de la simplicité .

    Paris 1959 .

Laoust (H.)

- Les schismes dans l'Islam .

    Paris 1965 .

- La profession de foi d'Ibatta .

    Damas 1958 .

Madkour (I)

- L'organan d'Aristote dans le monde arabe .

    Vrin , Paris 1969 .

Massignon (L.)

- Opera Minora (3 Vol.)

    Beyrouth 1963 .

- Parole donneé

    Paris 1962 .

- Essais sur les Origines du Lexiques techniques de

la Mystique musulmane .
Paris 1965 .
- La passion de Husayn ibn Mansur Hallaj , martyre mystique de l'Islam (4 Vol.)
Nouvelle éd. Gallimard , Paris 1975 .
Molé (M.)
- Les mystiques musulmans
Paris 1965 .
Nwyia (P.)
- Exégèse coranigue et langue mystique .
Beyrouth 1970 .
Renan
- Histoiregénèrale et système comparé des langues sémitiques .
Paris 1855 .
Qadri
- La phiiosophie arabe dans l'Europe médiévale (trad. Hurot)
Paris 1947 .

فهرس تفصيلى

تصويبات

الصفحة	السطر	الكلمة	صوابها
٢٠	٩	ابن ماجه	ابن باجه
٢٥	١٠	بصور	بصورة
٢٧	١٦	ابن سسبعين	ابن سبعين
٢٩	٦	وراز	دراز
٣٠	١٧	الأصوانى	الأهوانى
٣٠	٢٠	مفيد النعم	معيد النعم
٣٤	٢٢	Gontier	Gautier
٣٦	٩	قليقة	قليلة
٤٤	١٨	Histore	Histoire
٤٥	١٩	E.Grilson	E,Gilson
٤٩	٢١	L'orgamom	L'organon
٧٦	١٠	بغض	بعض
٨٦	١١	جوريف	جوزيف
٨٧	٢	عن	إلى
٨٧	٥	حليا	حالياً
٩٠	١٦	ريكارت	ديكارت
١٠١	١١	حين المعرفة	حين أن المعرفة
١٠٦	١١	فى الوقت ،	فى الوقت الحاضر ،
١٠٨	٢١	تذبع	تنبع

١٢١	١٠	دتيريصى	ديتريصى
١٢٤	٩	على الطبيعة	على الطبيعيات
١٢٦	١٢	بالتوحيد	بالتوحّد
١٢٨	١١	التيهى	التى هى
١٣٥	٢١	Vrain	Vrin
١٤٣	١٥	تاريخية	تاريخياً
١٤٨	١١	وعدد	وعدة
١٥٨	٨	يتجاوز	تتجاوز

رقم الإيداع ٢١٨٥/١٩٨٥م

هجر
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان
٢ شارع عبد الفتاح الطويل — أرض اللواء — المهندسين
ت ٨١٧٧٥١ . ص. ب ٦٣ إمبابة

HAJAR
Print. Publ. Advert
P. O. B. 63 Embaba

CAIRO

INTRODUCTION A L'ETUDE DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE

HAMED TAHER

Doctorat d'Etat en philosophie islamique avec
mentian (très honorable) de la Sorbonne.
Professeur à la Faculté du Dar el-Ulum,
Université du Caire

Le Caire

1405-1985